DER GOTTESBEGRIFF DES JOHANNES DUNS SKOTUS

VOR ALLEM NACH SEINER ETHISCHEN SEITE BETRACHTET.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

HOHEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

KGL. BAYER. JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR

ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN DOKTORWÜRDE

EINGEREICHT

VON

J. KLEIN.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

PADERBORN.
DRUCK VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1913.

Referent: Prälat Prof. Dr. Frz. A. Göpfert.
Correferent: Prof. Dr. J. Zahn.

Dem Andenken
meiner hochverehrten Lehrer
Herrn Universitätsprofessors
Dr. Herman Schell
und
des Herrn Prälaten
Dr. Franz Adam Göpfert

dankbar gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549803_0089

Vorwort.

Im Jahre 1901 hatte Präl. Dr. Göpfert als Preisaufgabe der theol. Fakultät Würzburg das Thema gestellt „Die Sittenlehre des Joh. Duns Skotus in ihren Grundzügen". Ich löste die Aufgabe insoweit, daß mir 1902 unentgeltliche Promotion zuerkannt, aber doch eine Umarbeitung auferlegt wurde. Die Seelsorge verzögerte zum Teil meine Promotion. Auch wuchs mir der gesammelte Stoff unter der Hand, so daß ich eine Teilung desselben in mehrere Schriften nötig fand. Dazu kam eine Studienreise nach Italien und besonders Rom 1910/11, auf der ich auch den bedeutendsten Skotisten unserer Tage P. Parthenius Minges im wissenschaftlich so fruchtbaren Kloster Quarachi besuchen und mich mit ihm besprechen konnte. So verschob sich meine Promotion allmählich bis Februar 1913. Vorliegendes Büchlein, das mir als Fundament zur eigentlichen Sittenlehre des Duns Skotus notwendig erschien, brauchte also bis zur Vollendung etwa 12 Jahre.

Ich widme es dem Andenken Dr. Herman Schells und Dr. Franz Adam Göpferts. Diese Namen bedeuten einigermaßen Gegensätze besonders für den, der aus der Nähe die Schell'schen Verwicklungen sah. Und doch habe ich ein Recht, die Namen der beiden einflußreichen Lehrer zusammenzustellen. Es war 1903 am 4. August, am Tage der Elektion unseres glorreich regierenden Hl. Vaters Pius X., da durfte ich das erste hl. Meßopfer feiern. Prof. Schell bestieg als Primizprediger dabei die Kanzel von St. Peter zu Würzburg und Prälat Göpfert leitete mich als Großzeremoniar am Altare.

Der Tod hat beide einander ähnlich, um nicht zu sagen gleich gemacht. Es war 1906 am Oktavtage von Christi Himmelfahrt, als Herman Schell plötzlich verschied. Geistl. Rat Dr. Ackermann von St. Peter, den man in Eile zum

Sterbenden holte, und auch ich, damals dort Kaplan, der den verehrten Lehrer und treuen Berater nochmals zu sehen eilte, sahen nur mehr einen Toten. Ich habe damals nicht ohne Ergriffenheit im Tagesbrevier den Vers nachgelesen: Ascendo ad patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.

Es war dann später 1913. In wichtiger Sache hatte ich an Prälat Göpfert, der mir stets ein väterlicher Berater war, geschrieben, da ich damals im schönen Wallfahrtsorte Retzbach ad Sanctam Mariam „im grünen Tal" Seelsorgsaushilfe leistete. Eine, wie immer, liebenswürdig entgegenkommende Nachricht kündete mir für den kommenden Dienstag (Osterdienstag) den Besuch des Prälaten an. Nach erfolgter Besprechung gingen wir nach Zellingen, am Main gegenüber gelegen, wo Göpfert so oft im Kreise der umwohnenden Seelsorger besonders mit seinem Freunde, dem früheren Ortspfarrer Dechant König, schöne Stunden verbracht hatte. Niemand hätte geglaubt, daß Göpfert hier jetzt zum letzten Male weile. Und doch sollte er nicht mehr lebend von seiner, noch dieselbe Woche angetretenen Tirolerreise in seine geliebte fränkische Heimat heimkehren. Auch ihn raffte ein schneller Tod dahin und die Worte des damals einfallenden Sonntagsevangeliums: Relinquo mundum et vado ad patrem: sollten mich doppelt an Schells Todestag erinnern. Der beiden Toten, die sich im hl. Dienste fanden, die beide gleich interessiert waren für meine Bestrebungen und besonders für diese Arbeit, die endlich im Tode einander so ähnlich wurden, sei darum hier in Ehrfurcht und Dankbarkeit gedacht.

Mein Dank sei weiter ausgedrückt P. Ehrle S. J., dem Oberpräfekten der Vatikanischen Bibliothek für seine freundliche Auskunft über das Alter der Skotuskodizes, sowie Prälat Msgr. Baumgarten für alle wissenschaftliche Förderung in Rom und endlich, aber nicht als zuletzt, meinem hochwürdigsten Ordinarius, Sr. Bischöfl. Gnaden Dr. Ferdinand von Schlör für den gewährten Studienurlaub und sonstige Förderung meines wissenschaftlichen Strebens.

Manche Teile des vorliegenden Büchleins könnten anfangs als wenig praktisches Interesse bietend erscheinen. Aber

nur scheinbar. Der eminent praktische Charakter der Erörterungen über das von Skotus so tief gewertete Prinzip, daß man nie ein höheres Gut nur um eines geringeren willen wollen dürfe, leuchtet von selbst ein. Aber auch die anfangs so theoretisch anmutenden Ausführungen über die Relationen zwischen Essenz und Kreaturideen erweisen sich schließlich als Beleuchtungen jenes praktischen Prinzipes. Ferner die Lehre, daß Gottes Intellekt und Wille nie durch Endliches oder Kreatürliches beeinflußt werde, sondern nur aus den Urtiefen der göttlichen Essenz selbst seine Movierung und Motivierung im Wirken empfange, ist insofern praktisch, da sie wirkt wie ein Aufruf zu Innerlichkeit und Energie im Wirken. Welche Anregungen zur Verehrung des Hl. Geistes, zur Hingabe in den göttlichen Willen und zu dessen Anbetung aus den schönen Erörterungen über die Gerechtigkeit, Edelgüte und Barmherzigkeit, sowie über die heilige vernunftgemäße Allmacht des göttlichen Willens fließen, wird man beim Lesen empfinden.

Noch eine Bemerkung. Seeberg findet, und vielleicht nicht mit Unrecht, im Gottesbegriff des Skotus Anklänge an germanische Ideen. Aber näher liegt eigentlich doch eine andere Erklärung. Man macht manchmal der Scholastik den Vorwurf, sie entferne sich bei ihren subtilen Begriffsunterscheidungen ganz vom biblisch-evangelischen Boden. Ich finde gerade im Gottesbegriffe des subtilsten Scholastikers am wärmsten Blut und Geist des Evangeliums pulsierend. Diese Betonung des unendlichen Unterschiedes zwischen dem Echt-Göttlichen und allem Kreatürlichen, auch die Menschennatur Christi und die Gnadenverdienste miteingeschlossen, ist das nicht eigentlich der Geist, wie er im Gebet des Herrn sich dadurch äußert, daß in den drei ersten Bitten die absolute heilige Majestät Gottes und seines Willens und die absolute Hingabe und Unterordnung unter sie so überlegen uns entgegentritt und dann erst an unsere Interessen in den folgenden Bitten gedacht werden darf? Es ist einfach der Satz praktisch verwendet: Nemo bonus nisi solus Deus. Luc. 18, 19. Daß Gottes Intellekt und Wille nur durch seine Essenz bestimmt werden können, daß Gott nur sich selbst

gegenüber Gerechtigkeit und Pflicht streng genommen hat, daß auch die Verdienste, welche in der Gnade geschehen, einer Akzeptation bedürfen, all dies sind Konsequenzen aus der Unterscheidung: Gott und Geschöpf. Alles ist gut nur durch Hinordnung auf das Einzig-Gute, Gott. Ferner die edelgütige Freiheit Gottes, wie Skotus sie lehrt, erinnert sie nicht an das Gleichnis vom Hausvater, der sagt: Aut non licet mihi, quod volo, facere? Mt. 20, 15.

Skotus als Germane mag aber ein besonderes Gefühl für diese biblischen Gedanken gehabt und sie gerne hervorgehoben haben.

So sei nun nach Abschluß meiner Tätigkeit als Hülfspriester in der Seelsorge das Büchlein der Öffentlichkeit übergeben. Die eigentliche „Sittenlehre des Duns Skotus" folgt sofort, sowie eine Abhandlung über St. Thomas und Skotus. Ich hoffe, dem größten Franziskanertheologen, bei dessen Ordensbrüdern ich eben meine Exerzitien für Antritt meiner ersten Pfarrei halte, im Verein mit P. Minges und nach seinem Vorbild noch manche Sympathien zu gewinnen.

Würzburg, im Franziskanerkloster in der Schutzengeloktav 6. Sept. 1913.

Dr. theol. Josef Klein,
Pfarrer zu Rottenbauer bei Würzburg.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung . . . . . XIII—XXIX
Literatur . . . . . XXX—XXXI

Erster Abschnitt.

Das Wesen Gottes . . . . . 1—12
A. Die Geistigkeit der göttlichen Wesenheit . . . . . 1—2
B. Die Geistigkeit des göttlichen Willens 2
C. Die Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit 3
D. Die Unendlichkeit des Intellekts und Willens 3
E. Selbständigkeit des Intellektes und Willens . . . . . 3—4
F. Ist Gott causa sui? . . . . . 4—5
G. Gründe für die Selbstursächlichkeit 5
H. Widerlegung: . . . . . 5—12
I. Die göttliche Wesenheit als die absolute Urexistenz 12

Zweiter Abschnitt.

Gottes Tätigkeit . . . . . 13—22
A. Intellektsaktion mit unendlichem Inhalt . . . . . 13—14
B. Willensaktion mit unendlichem Inhalt . . . . . 14—15
C. Intellektsaktion mit endlichem Inhalt . . . . . 15—17
D. Innere Willensaktion mit endlichem Inhalt . . . . . 17—18
E. Willensaktion ad extra mit endlichem Inhalt 18
F. Der Wille allein berührt die Kreaturen . . . . . 18—20
G. Die naturhaft-notwendige Intellektstätigkeit höher gewertet als die freie Willenstätigkeit . . . . . 20—22
H. Kritische Bemerkungen 22

Dritter Abschnitt.

Die göttlichen Personen und die ideale Produktion des Kreatürlichen . . . . . 23—41
A. Ideale, voluntäre und reale Produktion eine den drei Personen gemeinsame Wirkung . . . . . 24—26
B. Sohn u. Hl. Geist gründen nur auf der Erkenntnis der unendlichen Essenz, nicht der endlichen Geschöpfe . . . . . 26—27
C. Gründe hierfür 28–29
D. Nebensächliche (secundum quid) Beziehung der göttlichen Personen zum Kreatürlichen . . . . . 29—30

Seite

E. Korrektur St. Augustins . . . . . 30—32
F. Korrektur der Ansicht über die Folge der göttlichen Akte . . 33—34
G. Keine zeitliche Aufeinanderfolge 34
H. Die Ideenproduktion ist vorher gewollt . . . . . 35—37
I. Die Ideen produziert formal nur der Intellekt . . . . . 37—39
K. Die Ideen sind sekundär notwendig und sekundär ewig . . . 39—41

Vierter Abschnitt.

Die Beziehungen der Essenz zu den Ideen . . 41—73
A. Kein Zusammenhang zwischen der göttlichen Wesenheit und dem Kreatürlichen? . . . . . 41—42
B. Von selbst weist die Essenz Gottes keine Relationen zum Kreatürlichen auf . . . . . 42—43
C. Ideale, voluntäre und reale Relationen . . . . . 43—44
D. Sind die idealen Relationen für Gottes Erkenntnis des Kreatürlichen notwendig? . . . . . 44—46
E. Beweise für die Nichtnotwendigkeit derselben . . . . . 46—48
F. Absolutheit des ersinnenden Intellekts und des liebend wertenden Willens . . . . . 49—52
a) Darlegung nach dem Oxforder Kommentar: Ideale Relationen erst nach der Kreaturenersinnung . . . . . 52—53
b) Nach Cod. Pal. 993: Ideale Relationen erst nach den Ideen ersonnen . . . . . 53—54
G. Die Ideen sind nicht ideale Relationen, sondern die gedachten Objekte selbst. . . . . 54—58
H. Erneuerung der echten Ideenlehre St. Augustins . . . . . 58—59
I. Reihenfolge der auf das Kreatürliche gehenden Intellekts- und Willensakte . . . . . 59—70
a) Gott will die Ideenersinnung; . . . . . 59—60
b) Gott ersinnt alles ihm Denkbare; . . . . . 60—64
c) Gott will die Ersinnung der idealen Relationen; 64
d) Gott ersinnt sie, indem er, seine Wesenheit mit dem Kreatürlichen vergleichend, die Ähnlichkeit zwischen beiden konstatiert; . . . . . 64—65
e) Gott zieht zwischen seiner Essenz und dem Kreatürlichen voluntäre Relationen, indem er das Kreatürliche um seiner Ähnlichkeit mit der Essenz wegen liebt; . . . . . 65—69
f) Gott erkennt diese Willensrelationen; 69
g) Gott erwählt manches gedachte Kreatürliche für dereinstige Realisierung; . . . . . 69—70
h) Gott erkennt diese Auswahl und weiß hiemit die einstige Existenz des erkorenen Kontingenten; 70
i) Gott realisiert zur bestimmten Zeit das Erkorene 70
K. Kritische Bemerkungen . . . . . 71—73

Seite

Fünfter Abschnitt.

Notwendigkeit und Freiheit des göttlichen Willens. 73—144

A. Notwendigkeit und Kontingenz, Naturhaftigkeit und Freiheit 73—76
B. Vollkommenheit . . . . . 76—79
C. Sittliche Vollkommenheit; der absolut- und unendlich rechte Willensakt . . . . . 79—83
D. Sittliche Notwendigkeit . . . . . 83—84
E. Heilige Vollkommenheit Gottes als Verbindung von sittlicher Notwendigkeit und Freiheit . . . . . 84—89
F. Sittliche Notwendigkeit gegenüber dem Kreatürlichen . . . 89—93
G. Willensfreiheit und Vernunft . . . . . 93—101
H. Spekulative und praktische Erkenntnis . . . . . 101—133
a) Praxis und praktische Erkenntnis . . . . . 101—103
b) Notwendige und kontingente Theologie . . . . . 103—107
c) Wie weiß Gott sicher das Kontingente voraus? . . . . 107—115
α) St. Bonaventuras Ansicht; . . . . . 107—110
β) Ansicht des hl. Thomas v. Aquin; . . . . . 110—115
d) Theorie des Skotus . . . . . 115—124
α) Darstellung nach Cod. Pal. 993 . . . . . 117—119
β) Darstellung nach Cod. Urb. 116 = Ox. . . . . 119—124
e) Auseinandersetzung mit St. Augustin . . . . . 124—125
f) Gottes notwendige Theologie kann man praktisch heißen 125—127
g) Besser nennt man auch sie spekulativ . . . . . 127—130
h) Sogar die kontingente Theologie als praktisch bezeichnet 130—133
I. Die Freiheit des göttlichen Willens . . . . . 133—135
K. Verschiedenheit der Akzeptation . . . . . 135—142
L. Wie ist Kreatürliches für Gottes Wollen ein Grund? . . . 142—144

Sechster Abschnitt.

Die unbeschränkte und die begrenzte Macht des göttlichen Willens . . . . . 145—188

A. Potentia absoluta und potentia ordinata . . . . . 145—146
B. Das Logisch-Denkbare als Betätigungsfeld der absoluten Macht 146—158
a) Einzelne Beispiele; . . . . . 146—149
b) Verschiedene Möglichkeiten der Erlösung; . . . . . 149—158
C. Die absolute Macht stets gesetzmäßig und vernunftgemäß . 158—161
D. Dispensabilität des Dekalogs . . . . . 161—178
1. Biblische Beispiele; 161
2. Deren Erklärung durch St. Thomas ist ungenügend; . . 161—163
3. Dispensabilität wegen des endlichen Wertes; 163
4. Verschiedener Wert der sittlichen Akte; . . . . . 163—169
5. Innere, vernünftige Begründung jeder Dispens; . . . . 169—171
6. Hochschätzung des menschlichen Lebens . . . . . 172—178

Seite

E. Kritische Bemerkungen . . . . . 178—184
F. Die Ideen sind gut auch durch die göttliche Liebe . . . . 184—186
G. Grundlagen der absoluten Potenz . . . . . 186—188
H. Bedeutung der Lehre von der absoluten Potenz 188

Siebter Abschnitt.

Die Gerechtigkeit Gottes . . . . . 188—200
A. Darstellung nach Cod. Vatic. 4290 = Par. . . . . 188—197
B. Darstellung nach Cod. Ottob. 476 = Ox. . . . . 197—200

Achter Abschnitt.

Die Edelgüte (liberalitas) Gottes . . . 201—204

Neunter Abschnitt.

Die Barmherzigkeit Gottes . . . . 205—207

Zehnter Abschnitt.

Prädestination und Reprobation . . . 207—219
A. Die Prädestination ein Willensakt . . . . . 207—210
B. Grundlose Prädestination und Reprobation . . . . . 210—212
a) St. Augustin; 210
b) Petrus Lombardus; 210
c) St. Thomas; . . . . . 210—211
d) Heinrich v. Gent; . . . . . 211—212
C. Skotus für St. Thomas gegen Heinrich v. Gent . . . . . 212—213
D. Vermittlungstheorie des Skotus . . . . . 213—218
E. Freigabe der Entscheidung . . . . . 218—219
Schlußbetrachtung . . . . . 220—224
Kritische Bemerkungen . . . . . 224—242
gegen Werner S. 224—226; gegen Dorner S. 226—228; gegen Ritschl S. 228—229; gegen Scheeben S. 230—231; gegen Ritter S. 231—232; gegen Fouillé S. 232; gegen Schwane S. 232—233; gegen Kahl S. 233; gegen Eucken S. 233; gegen Willmann S. 233—234; gegen Pfleiderer S. 234—235; gegen Schell S. 235; gegen Siebeck S. 235—236; gegen Seeberg S. 236—239; gegen P. Minges S. 239—241.

Einleitung.

Gemäß der Tradition soll Johannes Duns Skotus im Todesjahre der Heiligen, Thomas von Aquin und Bonaventura, 1274 geboren worden sein. Doch dies ist vielleicht nicht richtig. Denn nach Trithemius starb er schon am 8. November 1308, was bestätigt wird durch die Tafeln der zu Köln verstorbenen Franziskaner, woselbst es heißt: D. P. Fr. Ioannes Scotus, sacrae theologiae professor, doctor subtilis nominatus, quondam lector Coloniae, qui obiit anno 1308 VI. Idus Novembris. Darum wird vielfach behauptet, diese Lebensdauer von nur 34 Jahren sei undenkbar in Anbetracht der vielen Schriften, welche Skotus produzierte.

In scharfsinniger Weise begründete Seeberg die Ansicht, Skotus sei etwa 1265 geboren, sei somit nicht 34, sondern 43 Jahre alt geworden. In einer Oxforder Urkunde beantragt nämlich der Minoritengeneral Hugo de Hertelpol beim Bischof von Lincoln, er möge 22 Minoriten die Befugnis zum Beichthören erteilen. Diese Urkunde stammt vom 26. Juli 1300. Unter diesen 22 Minoriten wird ein Johannes Douns aufgezählt. Wenn dieser Douns unser Johannes Duns Skotus ist, so muß er im Jahre 1300 wenigstens 30 Jahre alt gewesen sein. Denn die Generalkonstitutionen der Minoriten von 1292 fordern für die Priesterweihe ein Alter von 25, für die Fähigkeit zum Beichthören ein Alter von 30 Jahren. Nun berichtet tatsächlich ein Franziskaner namens Thevet, Skotus sei 43 Jahre alt geworden. Es ist nun leicht möglich, daß Skotus im Jahre 1300 schon über 30 Jahre alt war. Denn man braucht doch nicht anzunehmen, daß gerade im 30. Lebensjahre des Skotus jene 22 Minoriten das Recht zum Beichthören erhalten sollten. Unter ihnen werden verschiedene gewesen sein, die bereits älter waren, vielleicht auch unser Duns. Wenn er also wirklich im

Jahre 1308 im Alter von 43 Jahren starb, so wäre er im blühenden Mannesalter hingeschieden. Unter dem Eindruck dieser immerhin kurzen Lebenszeit wandelte sich allmählich die Erinnerung an sie zu der noch kürzeren Zahl von 34 Jahren.[1]

Mag dem sein, wie ihm wolle, die Jahreszahl 1300 kommt auch in den Schriften des Skotus vor. Im Oxforder Sentenzenkommentar meint er, die Religion Mohammeds werde unter Gottes Mithilfe binnen kurzem ihr Ende finden. Denn sie sei im Jahre 1300 sehr geschwächt worden und viele ihrer Bekenner seien gefallen, die meisten seien zur Flucht gezwungen worden.[2]

Der 8. November, der Todestag des Skotus, scheint von den Dozenten des Minoritenordens sehr in Ehren gehalten worden zu sein. So steht z. B. im Codex 476 der Biblioth. Ottoboniana in Rom, der etwa zwischen 1380—1400 geschrieben sein mag, auf der letzten Seite: Dieses Buch gehöre dem Magister Gratian von Brixen und dem Brixener Minoritenkonvent; die Vorlesungen darüber habe der Magister vollendet am 8. November 1463; desgleichen habe er seine Vorlesungen hierüber geschlossen im Konvent zu Padua am 8. November 1490.

Skotus erlangte sehr rasch hohe Bedeutung bei seinen Ordensgenossen. Schon in einem Schreiben vom 18. November 1304, in welchem von Askoli aus der Ordensgeneral Gondisalv dem Guardian des Pariser Minoritenkonvents als Kandidaten für die Lehrtätigkeit unseren Johannes Skotus namhaft macht, rühmt er an ihm seine lobwürdige Lebensführung, sein ausgezeichnetes Wissen, sein überaus subtiles Ingenium. All dies habe er teils durch lange persönliche Erfahrung, teils durch den überallhin verbreiteten Ruf reichlich kennen gelernt.[3]

Wenn also Skotus nach obiger Äußerung über die Niederlage der Mohammedaner schon im Jahre 1300 in Oxford Vor-

[1] Seeberg, Theologie des Duns Scotus S. 34 ff.

[2] Ox. Prol. q. 2 n. 9. . . . secta Mahometi . . . in brevi Deo cooperante finietur, quae multum debilitata est anno Christi 1300 et eius cultores multi mortui et plurimi sunt fugati . . .

[3] Seeberg, Theologie des Duns Scotus S. 35.

lesungen hielt, so kann der Ordensgeneral im Jahre 1304 von einer längeren persönlichen Erfahrung reden. Skotus hätte demnach etwa bis 1305 in Oxford gewirkt und dann in Paris seine Lehrtätigkeit begonnen. Der Ordensgeneral muß selbst in Oxford gewesen sein und dort Skotus als Lehrer beobachtet haben. Denn Skotus scheint nicht in Italien geweilt zu haben, weil er im dritten Buch des Oxforder Sentenzenkommentars sagt: Ich glaube an die Existenz Roms, obwohl ich es nicht sah, auf die Erzählung glaubwürdiger Personen hin.[1]

Im Jahre 1308 soll Skotus nach Köln abberufen worden sein, woselbst er noch im selben Jahre starb und in der Minoritenkirche ruht.

Wie er schon im Leben einen allenthalben verbreiteten Ruf besaß, so wurde er bald nach seinem Tode das eigentliche Schulhaupt der Franziskaner. Franz Mayronis nennt ihn schon vor 1325 doctor noster, und Okkam, der selbst Schüler des Skotus war, aber dann als Neubegründer und Bannerträger der Nominalistenschule von ihm abfiel (venerabilis inceptor et Nominalium antesignanus), gibt seinem großen Lehrer den Titel doctor ordinis.

Wadding berichtet noch in seiner Vita Scoti (Einleitung zur von ihm besorgten Lyoner Ausgabe der Werke des Skotus), daß zu seiner Zeit Skotus noch in Spanien und Italien eigene Lehrstühle besaß, so in Coimbra, Salamanka und Alkala, ferner in Pavia, Padua und Rom. In Alkala sei dies sogar der einflußreichste Lehrstuhl, in Salamanka und Coimbra seien die Lehrstühle des Skotus denen des hl. Thomas ebenbürtig an Stipendien und Autorität.[2]

In Salamanka setzten 1627 die Magister und Doktoren der theologischen Fakultät eine Eidesformel des Inhaltes auf, jeder Lehrer verpflichte sich fortan auf die Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin, ausgenommen die Meinung über die Unbefleckte Empfängnis, und zwar solle es auch den Inhabern der Lehrstühle des Skotus und Durandus freistehen, die thomistische Doktrin vorzutragen.

---

[1] Ox. III. d. 23. q. un. n. 4.

[2] Vita Scoti c. 5 n. 66—71. Scoti Opera, Band I. Lyon 1639.

Allein die skotistischen Minoriten erhoben in Erkenntnis der ihrer Doktrin drohenden Gefahr wegen Einschränkung der Meinungsfreiheit in Madrid beim königlichen Rate Einspruch und bekamen recht.

Später habe man das nämliche in Alkala versucht. Aber auf erneute Beschwerden der Minoriten hin entsandte Philipp III. den Auditore Gabriel de Cespedes von Granada nach Alkala und vereitelte diese Pläne, „quae non potuerunt stabilire".[1]

Die Bedeutung des Duns Skotus liegt vor allem auf dem Gebiete der Kritik, die aber bei ihm nicht ein unfruchtbares Zersetzen und Zerstören ist, sondern kraftvolle neue Ideen zeitigt. Als Skotus auftrat, war die scholastische Wissenschaft bereits zum vollendeten System entwickelt. St. Anselm von Canterbury, Alexander v. Hales, Albert der Große, St. Thomas v. Aquin und St. Bonaventura, daneben Ägidius v. Rom und Heinrich v. Gent waren die Männer, welche mit bedeutenden Leistungen die Scholastik zur höchsten Blüte geführt hatten. Während aber in dieser Richtung damals das Mittelalter zur höchstmöglichen Entwicklung gelangte und vor allem die Theologie wissenschaftlich durch Thomas v. Aquin zum formvollendeten Abschluß gebracht zu sein schien, regten sich andererseits neue Kräfte und machten sich neue Bedürfnisse geltend, welche auf eine neue Zeit mit Umgestaltung des Alten hindrängten und ein Gefühl des Unbefriedigtseins mit dem Erreichten erzeugen mußten. Es darf darum nicht befremden, wenn ein so subtiles Ingenium wie Duns Skotus von neuem angeregt wurde, kritisch alles bisher Geleistete durchzuprüfen, um Unbrauchbares auszuscheiden und womöglich Zeitgemäßeres an dessen Stelle zu setzen.

So sehen wir im Verlaufe vorliegender Arbeit, wie er mit dem großen Geiste St. Augustin, der so recht das Fundament der scholastischen Theologie bildet, verschiedentlich ringt:

In dem Problem, ob der Logos kraft der Produktion wie zur göttlichen Essenz, so auch zum Ideenreiche in einem gewissen Verhältnis steht, weiß Skotus durch eine Interpretation

[1] Vita Scoti l. c.

der augustinischen Lehre einigermaßen die Harmonie zwischen sich und dem hl. Kirchenvater zu wahren.[1]

Dagegen ist er nicht geneigt, der Autorität St. Augustins ein Zugeständnis zu machen in der Frage, ob der Name Donum oder Spiritus Sanctus der treffendste für die dritte göttliche Person sei.[2]

Wieder in Übereinstimmung mit dem großen Afrikaner finden wir ihn, wenigstens nach seiner subjektiven Ansicht, in der Lehre von den Ideen. Er ist überzeugt, die ursprüngliche Ideenlehre St. Augustins vorzutragen, oder besser, zu erneuern, da alle modernen Doktoren dieselbe mißverständen.[3]

In den Erörterungen, ob Gott ein praktisches oder bloß spekulatives Wissen betreffs des Kreatürlichen habe, weiß Skotus in Oxford, ebenfalls durch eine kluge Unterscheidung, seine Doktrin in Einklang mit St. Augustin zu halten. Später, im Pariser Kommentar, besteht überhaupt keine Differenz mehr, weil Skotus seinen Begriff vom praktischen Wissen wesentlich umgestaltete.[4]

Endlich in dem schweren Problem, ob Gott einen Grund für die Prädestination und Reprobation hat oder ob Gottes Wille grundlos die Entscheidung gibt, findet Skotus bei St. Augustin keine genügende Klarheit.[5]

St. Augustins Autorität wird also von Skotus überaus hoch geschätzt, allein doch nicht so, daß er sklavisch um jeden Preis und gegen seine eigene wissenschaftliche Überzeugung sich ihm unterwürfe.

Daraus ergibt sich schon im voraus die Stellungnahme des subtilen Denkers gegenüber den verschiedenen großen Scholastikern. Skotus behandelt sie fast alle — Heinrich v. Gent ausgenommen, dem er einige spitze Bemerkungen widmet und den er einige Male wie einen persönlich Anwesenden apostrophiert — mit großer Reverenz; aber er übt an ihnen doch seine scharfe Kritik und stellt seine eigenen

[1] Vgl. S. 30—32.
[2] l. c.
[3] Vgl. S. 54—59.
[4] Vgl. S. 124—125; 130—132.
[5] Vgl. S. 210.

Ansichten ihnen mutig gegenüber. Man hat darum von Anfang an Skotus des Widerspruchsgeistes geziehen und ihn einen Querkopf genannt. Allein Wadding antwortet mit Recht hierauf, man könne es niemand verwehren, seine Meinung auszusprechen, auch wenn sie das Mißgeschick haben sollte, von den bisher herrschenden Ansichten anderer abzuweichen. So gut als der erste das Recht hatte, seine Ansichten bekannt zu machen, ebensogut hat es auch der zweite. Gewöhnlich nehme man auch zum Vorwurf, der zweite sei ein Störenfried, dann seine Zuflucht, wenn man ihn nicht rechtmäßig widerlegen könne.[1]

Den hl. Anselm von Canterbury bekämpft Skotus insofern, als er eine absolute Notwendigkeit der Genugtuung durch den Tod des Gottmenschen zu lehren schien. Er kritisiert scharf den Inhalt des ganzen Buches „Cur Deus homo". Aber am Schlusse lenkt Skotus ein: Man könne St. Anselm salvieren, indem man annehme, er denke im letzten Grunde an eine vom göttlichen Willensratschluß bedingte, also an eine hypothetische Notwendigkeit.[2]

Die Ansicht des Magisters Petrus Lombardus, es gebe keinen Grund, weder für die Prädestination noch für die Reprobation, lehnt Skotus rundweg bezüglich der Reprobation ab.[3]

Er stützt sich dabei auf Argumentationen Heinrichs v. Gent, dessen Ansicht, auch die Prädestination sei bedingt durch den von Gott vorhergesehenen guten Gebrauch der Willensfreiheit, er aber ebenfalls verwirft.[4]

Ebenso weist er in etwas überlegen absprechender Weise die Begründung zurück, welche Heinrich beibringt für den auch von Skotus gelehrten Satz, daß die Geschöpfe von allen drei göttlichen Personen zusammen produziert werden.[5]

Im Widerstreit mit Heinrich betont sodann Skotus, daß die Möglichkeit der Dinge, d. h. die gedachten Dinge oder

[1] Vita Scoti c. 5 n. 73—74.
[2] Vgl. S. 149 ff.
[3] Vgl. S. 210.
[4] Vgl. S. 211—213.
[5] Vgl. S. 24.

die Ideen aus dem göttlichen Intellekt stammen, welcher sie schöpferisch ersinne.[1] Ferner sehen wir Skotus in heftigem Kampf mit Heinrich, weil dieser lehrte, in der göttlichen Essenz lägen Relationen zu allem denkbaren Kreatürlichen, so daß die Kreaturen gleichsam von selbst ein wahres, ewiges Sein hätten ihrer idealen, quidditativen Existenz nach.[2]

Diesen Kampf führt Skotus um so schärfer, weil er es mit dem Bewußtsein tut, hierin nicht bloß Heinrich v. Gent, sondern alle „modernen" Doktoren gegen sich zu haben, besonders auch St. Thomas v. Aquin.[3]

Ob Skotus zu St. Thomas in absoluten Gegensatz tritt in der Frage, ob die zweite und dritte göttliche Person auch aus den Kreaturideen als Objekten der göttlichen Erkenntnis- und Liebestätigkeit hervorgehen, will ich noch unentschieden lassen.[4] Überhaupt behalte ich mir vor, in einer eigenen Arbeit das Verhältnis von St. Thomas und Duns Skotus in mehreren wichtigen Punkten genauer zu prüfen. Denn es dürfte sich ergeben, daß in manchen Dingen ein sehr inniger Kontakt zwischen beiden großen Lehrern stattfindet und zwar gerade in grundlegenden Dingen, wo man bisher für die Unterscheidung der Lehrgebäude beider Schulhäupter scharfe Gegensätze zu konstruieren beliebte. Andrerseits gibt es allerdings Punkte, wo beide unversöhnlich einander gegenüberstehen: z. B. in der Lehre von den Ideen findet sich ein vielfacher Widerstreit zwischen dem Doctor angelicus und dem Doctor subtilis, welch letzterer für vieles das Vorhandensein von eigenen Ideen behauptet, während ersterer, sicher unter dem Einflusse Platos stehend, hierin noch anderer Ansicht war.[5]

Ferner lehrt Skotus klar, daß der Wille, auch der göttliche Wille niemals mit einer solchen Naturhaftigkeit tätig sei wie der Intellekt. Nach ihm hat der Wille eine ganz andere Naturbeschaffenheit, welche wesentlich Freiheit ist. Seine Notwendigkeit im Wirken ist darum eine eigenartige Notwendigkeit,

[1] Vgl. S. 37—39.
[2] Vgl. S. 41 ff.
[3] Vgl. l. c.
[4] Vgl. S. 26—27.
[5] Vgl. S. 61 ff.

eine Willensnotwendigkeit, eine heilige, sittliche Notwendigkeit, welche sich wesentlich unterscheide von der naturhaften Notwendigkeit des Intellektes.[1]

St. Thomas scheint dagegen zu lehren, der göttliche Wille liebe die göttliche Essenz mit einer naturhaften Notwendigkeit, die in nichts sich unterscheide von der Naturhaftigkeit des Intellektes. Hier kann ein scharfer Gegensatz vorliegen. Doch soll die Sache nicht endgültig hiermit beurteilt sein. Skotus glaubt die Ansicht des Heiligen von Aquin auf dessen zu große Abhängigkeit von Aristoteles zurückführen zu sollen. Dieser habe kein selbstbestimmtes, freies Hinstreben zum Endziel gekannt, sondern nur einen naturhaft unfreien, wenn auch intellektuellen Trieb hin zu ihm.

In dem großen Problem, wie Gott den Eintritt des Kontingenten und Freien sicher vorauswissen könne, scheint Skotus bei St. Thomas zwei Lösungsversuche herausgelesen zu haben, ganz genau entsprechend jenen zwei großen Denkrichtungen, dem Thomismus und Molinismus, welche beide konstant auf die Lehre des hl. Thomas ihren Ursprung zurückführen wollen. Den einen Lösungsversuch, welcher für die Molinisten als Ausgangspunkt diente, bekämpft Skotus sehr eingehend, während er dagegen den anderen fast genau so ausbaut, wie er im System der Thomisten später uns entgegentritt.[2]

Auch in der Lehre über das spekulative und praktische Wissen begegnen wir verschiedenen Gegensätzen zwischen St. Thomas und Skotus. Beide Lehrer aber scheinen allmählich ihre Ansichten modifiziert zu haben.[3]

Beim Problem, ob der Dekalog dispensabel ist oder nicht, entsteht ein tiefer Gegensatz zwischen Skotus und St. Thomas, weil des letzteren Erklärungsweise der biblischen Dispensfälle ersterem nicht genügt.[4]

Ebenso ist Skotus unzufrieden mit den Darlegungen des hl. Thomas über die göttliche Gerechtigkeit[5] und endlich

[1] Vgl. S. 14—15; 73 ff.
[2] Vgl. S. 110—124.
[3] Vgl. S. 131—132.
[4] Vgl. S. 161.
[5] Vgl. S. 188 ff.

lehnt er entschieden die dem Aquinaten mit Petrus dem Lombarden gemeinsame Doktrin ab, daß auch die Reprobation ohne weitere Begründung vom göttlichen Willen ganz allein abhänge.[1]

Auch gegenüber seinem eigenen großen Ordensgenossen St. Bonaventura wahrt Skotus seine Meinungsfreiheit, indem er dessen Lehre von dem Unterschied zwischen den spekulativen und praktischen Ideen (auch ein starker Anklang an die Grundlagen des Molinismus) ganz scharf verurteilt.[2]

Dagegen benützt Skotus diesen seinen hl. Ordenslehrer als willkommene Stütze gegenüber der Ideenlehre des heil. Thomas.[3]

Man sieht aus dieser kurzen Zusammenstellung, wie Skotus nach allen Seiten kritische Ausschau hält, überall das Gute zu vertiefen und neu zu begründen, aber auch Unhaltbares einzureißen sucht.

In philosophischen Fragen ist Aristoteles Autorität. Er wird auch von Skotus wie von den Scholastikern dieser Zeit schlechtweg der Philosoph genannt. Doch tritt Skotus auch ihm gegenüber mit Selbständigkeit auf besonders in der Lehre von der Willensfreiheit sowie, hiermit zusammenhängend, in der Lehre vom praktischen Wissen. Dieses, meint Skotus, würde wohl auch Aristoteles höher als das spekulative schätzen und auch er würde das Wissen praktisch nennen, das Anleitung gibt zur Erreichung Gottes, falls auch er wie wir (christliche Lehrer) die Liebe zum Endziele als freien Akt betrachtet hätte, welche recht ist, falls sie in Harmonie mit der gebieterischen, rechten Vernunft entwickelt wird. Denn die Vernunft zeige nicht bloß das Objekt, worauf der Wille instinktartig und naturhaft unfrei ihm zueile, sondern sie rufe als Imperativ den freien Willen auf.[4]

[1] Vgl. S. 210 ff.

[2] Vgl. S. 107 ff.

[3] Vgl. S. 131 ff.

[4] Ox. Prol. q. 4 n. 25. Si igitur (philosophus) convenisset nobiscum ponendo amare respectu finis libere recte et non recte posse elici, nec recte elici nisi eliciatur conformiter rationi rectae tantum non ostendenti obiectum sed etiam dictanti sic esse eliciendum, forte posuisset respectu tali notitiam practicam. . . .

Plato wird von Skotus gegenüber Aristoteles in Schutz genommen unter Berufung auf Averroes. Dieser sage I. Ethic., Aristoteles habe fälschlich behauptet, Plato lasse die Ideen außerhalb des göttlichen Denkens in der Welt existieren. In Wahrheit aber verlege Plato die Ideen in das göttliche Denken. Er habe überhaupt die Lehre von den Ideen aufgebracht. St. Augustin habe sie von ihm übernommen.[1]

Was nun die bisherigen wissenschaftlichen Beurteilungen des Gottesbegriffes des Duns Skotus betrifft, so finden sich zwei geradezu diametral entgegengesetzte Ansichten:

Die einen, welche noch durchaus keine lange Tradition für sich haben, schätzen den Gottesbegriff des Skotus als etwas Berechtigtes und Wertvolles, als einen Fortschritt über Sankt Thomas hinaus.

Pluzanski kann man hierher rechnen. Er sagt, man könne mit Erfolg skotistische Gedanken verwerten gegenüber einem extremen Intellektualismus. Er meint keineswegs, St. Thomas habe bereits das non plus ultra erreicht und in Skotus beginne schon für die Scholastik ein sichtbarer Zerfall, wie dies Werner behaupte.[2]

Sodann trat Seeberg in entscheidender Weise für eine gerechtere Würdigung des skotistischen Gottesbegriffes auf. Er sagt, der Gottesbegriff des Skotus sei nicht so schlechthin die regellose Willkür. Dies sei eine ganz einseitige Auffassung. Allerdings sei dieselbe durch Baur (Lehre von der Dreieinigkeit II, 654 ff.) ein Dogma der Dogmenhistoriker und Dogmatiker des neunzehnten Jahrhunderts geworden.[3]

Endlich in mühevoller, rastloser Arbeit ist Pater Dr. Parthenius Minges[4] für die Ehre seines großen Ordensgenossen in mehreren inhaltsreichen Schriften eingetreten und hat es mit Glück versucht, die Autoren gründlich zu widerlegen, welche den Gottesbegriff des Skotus als den der reinen Willkür bezeichneten.

[1] Par. I d. 36 q. 2 n. 33.

[2] Pluzanski, Essai S. 286.

[3] Seeberg, Theologie des Duns Skotus S. 163. Leipzig 1900, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche V.

[4] Besonders: Gottesbegriff d. D. Scotus. Wien 1907. Mayer u. Comp.

Es scheint, daß Harnack[1] auf die Arbeiten Seebergs und Minges' hin seine Darstellung des skotistischen Gottesbegriffes modifizierte.

Allein in allerneuester Zeit hat Stockums all die alten Vorwürfe gegen Skotus wieder erneuert und hält die Widerlegungsversuche Minges' für nicht genügend, ja für mißlungen.[2]

Indessen betonten sogleich die „Laacher Stimmen",[3] daß Stockums über Minges doch zu leicht hinweggehe.

Bei Stockums findet man auch als Kronzeugen manche jener Autoren zitiert, welche nicht müde wurden, immer wieder die Behauptung zu erneuern, Skotus sei der Vertreter eines Gottesbegriffes, in welchem die Willensfreiheit Gottes bis zur irrationellen und geradezu sittlich schrankenlosen Willkür gesteigert sei. Hierher gehören neben dem oben genannten Ferd. Christ. Baur besonders Werner, welcher sagt, Gottes absolute Wesenheit bestehe nach Skotus in seiner Machtvollkommenheit und zwar sei dieselbe unbeschränkte Willkür.[4] St. Thomas werde von Skotus vor allem deshalb bekämpft, um diese Absolutheit des göttlichen Willens zu wahren gegen eine Bedingtheit desselben durch die Erkenntnis und Güte Gottes. Darum leugne er auch die absolute Verpflichtungskraft sämtlicher Dekalogsgebote, welche nach Thomas Gott wollen müsse wegen ihrer denknotwendigen Wahrheit und Verbindlichkeit.[5]

Nicht minder deutlich spricht Dorner: Gott sei weder durch sein Erkennen noch durch seine Natur determiniert. Alles ist deswegen gut, weil Gott es gemacht hat. Gut ist das, was dem Willen Gottes entspricht, d. h. der Willkür; denn in sie setze Skotus Gottes Freiheit. Das Sittengesetz habe mit Gottes Wesen keinen inneren Zusammenhang; es könnte auch ein ganz anderes sein.[6] Auch der gesamten Welt sei Gott

[1] Dogmengeschichte III 4. Aufl. Tübingen, Mohr 1909—10.

[2] Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes S. 106 Anm. 1; S. 110. S. 119 Anm. 1.

[3] Band LXXXII 4. Heft S. 439.

[4] System d. christl. Ethik I. S. 57 Regensburg 1850.

[5] K. Werner, Johannes Duns Scotus, Wien 1881 S. 389.

[6] Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher in Jahrbücher für deutsche Theologie, Stuttgart 1857, II. S. 459—60.

seinem Wesen nach fremd; sie sei nur das Produkt seines Willkürwillens.[1]

Alb. Ritschl stellt die Behauptung auf, die Ideen seien Produkte der göttlichen Willkür; sie hingen ab von Gottes Wollen, besäßen für Gott keine Notwendigkeit und enthalten keine Notwendigkeit ihrer Ausführung.[2]

Scheeben meint, in der Sittenlehre betone St. Thomas nachdrücklich die Natur der Dinge und die inneren Zwecke der Handlungen als Maßstab für den sittlichen Charakter der letzteren. Skotus rekurriere mehr auf den freien Willen Gottes. So alteriere er die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes.[3]

Nach Ritter ist der Wille Gottes bei Skotus nicht vom Verstande abhängig, sondern umgekehrt, der Verstand erkennt die Wahrheiten, welche der Wille frei beschloß. Der Schöpferwille erscheine losgelöst vom Wesen Gottes.[4]

Alf. Fouillée sagt, nach Skotus sei der Wille der Urgrund des Seins, nicht aber die gesetzmäßige, notwendige unveränderliche Vernunft.

Der Wille Gottes produziere die Wahrheit. Notwendig sei nur das für Gott, was sein Wille als notwendig festsetze.[5]

Schwane behauptet, nach Skotus sei nur das für den Menschen sittlich gut, was Gott mit freiem Willen als gut bestimme. Skotus huldige dem unbedingten Indeterminismus. Die Notwendigkeit sei nur dann für den göttlichen Willen vorhanden, wo sie für das Wesen Gottes gegeben sei. Nicht aber folge sie aus der göttlichen Weisheit und Erkenntnis.[6]

Wilhelm Kahl bringt die Sätze: Nach Skotus stehe die Willkür des göttlichen Ratschlusses über der Vernunfterkenntnis

[1] Grundriß der Dogmengeschichte 1899. S. 318—390.

[2] Jahrbücher für deutsche Theologie 10. Bd. 1865. S. 307—309 und 13. Bd. 1868 S. 70.

[3] Handbuch d. kath. Dogmatik I. 1873 S. 437.

[4] Ritter, Geschichte der Philosophie VIII 1845 S. 393.

[5] Histoire de la philosophie, Paris 1879 p. 211.

[6] Dogmengeschichte d. mittl. Zeit. Freiburg 1882. S. 145 und S. 78.

des Guten. Gottes Wille sei weder durch innere noch durch äußere Motive bestimmt.[1]

Selbst bei Eucken findet sich der Ausspruch, Gottes Wille sei nach Skotus reine Willkür.[2]

Bei Willmann steht zu lesen, gut sei nach Skotus das, was Gott vorschreibe, und es werde gut durch die göttliche Vorschrift. Demgegenüber lehre St. Thomas oder die Thomisten den Eigenwert des Guten, perseitas boni.[3]

O. Pfleiderer spricht dies noch besser aus: Die Freiheit des göttlichen Willens sei nach Skotus Willkür, welche auch nicht durch die göttliche Vernunft bestimmt werde. Für sie sei auch das Gute nicht wesentlich und notwendig. Etwas werde gut dadurch, daß Gottes freie Willkür es dazu mache.[4]

Auch Schell meint, Skotus oder die Skotistenschule betrachte das Handeln-Können auch gegen die Weisheit als Krone der Freiheit.[5]

Endlich, um die wie eine riesige Seeschlange durch dogmatische, philosophische, kirchenhistorische und andere Werke sich hinziehende, stets wiederholte Behauptung noch einmal zusammenzufassen, möge noch Siebeck zu Wort kommen, der in feiner, der Wahrheit nahe kommender Form sich so ausspricht: „Es kommt ihm überall darauf an, im Gegensatz zur thomistischen Lehre von der Abhängigkeit des Wollens vom Erkennen, den Willen als ein in letzter Instanz souveränes Prinzip aufzuweisen. Im Wesen der Sache bilden ihm beide Kräfte zusammen das einheitliche volle Leben der Vernunft.“[6] „Die Souveränität des Wollens namentlich gegenüber der Vernunfttätigkeit ist bei ihm so autokratisch, daß der letzteren im Grunde nur noch obliegt, durch Aufweisung der inneren oder äußeren Objekte das Gebiet zu bezeichnen, worin der Wille im konkreten Falle mit Willkür die Motive aufsucht,

[1] Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886. S. 105.

[2] Lebensanschauungen großer Denker, Leipzig 1889.

[3] Geschichte des Idealismus II. 1896, S. 429.

[4] Religionsphilosophie 3. Aufl. 1896, S. 313.

[5] Problem des Geistes. Würzburg 1898.

[6] Zeitschrift f. Philosophie u. philos. Kritik. N. F. 112 1898. Willenslehre bei Duns Skotus S. 182.

denen er auf sich zu wirken gestatten will. Der Begriff des motivierten Wollens erscheint dadurch gleichsam ausgehöhlt und das Wollen von der wesentlichen Beziehung auf die Vernunft (sofern nämlich Vernünftigkeit doch immer eine Bestimmtheit durch die Vernunft bedeutet) losgelöst."[1]

Um nun die Wahrheit über den Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus festzustellen, wollen wir mit folgenden vier Gesichtspunkten oder Fragen an unsere Untersuchung herantreten:

I. Kann es nach Skotus ein unbewußtes Wollen geben?

II. Wenn es nach Skotus kein unbewußtes Wollen geben kann, ist dann das Wollen Gottes ein vernünftig-gesetzmäßiges, ein motiviertes, oder ist es oder kann es wenigstens sein ein irrationales, d. h. besteht nach Skotus etwa die höchste Freiheit gerade in der Fähigkeit, gegen die Vernunft und Weisheit handeln zu können?

III. Wenn nach Skotus bei Gott kein unvernünftiges Wollen möglich sein sollte, sondern wenn das Wollen Gottes stets absolut vernunftgemäß und logisch vor sich geht, ist es dann vielleicht nur eine erbarmungslose, rein logisch verlaufende, klug berechnende Willenswirksamkeit oder sind nach Skotus dem göttlichen Willen noch andere großmütige, edle Momente innerwesentlich?

IV. Wenn nach Skotus das göttliche Wollen stets bewußt, vernünftig-gesetzmäßig und sittlich-heilig sein sollte, ist dann der göttliche Wille noch selbstbestimmte, freiherrliche, nur durch sich selbst determinierte Ursache seiner Akte?

Benützt werden in dieser Arbeit nur ganz zweifellos echte Werke des Skotus nach der Lyoner Gesamtausgabe vom Jahre 1639, welche Wadding besorgte und die versehen ist mit Erläuterungen von Lychetus, Hiquäus, Cavellus und Wadding, berühmten Skotisten. Die zweite außerdem vorhandene Gesamtausgabe, die Pariser, ist nur ein kritikloser Neuabdruck

[1] l. c. S. 187.

(1891—95) hiervon. Die Lyoner Ausgabe enthält in den ersten 4 Bänden meist philosophische Schriften. In den Bänden 5—10 dagegen findet sich der sogenannte Oxforder Kommentar zu den Sentenzen Peters des Lombarden, also die Frucht der Oxforder theologischen Lehrtätigkeit des Skotus. Dies Werk, auch einfach als Oxoniense sc. opus bezeichnet (von Skotus wird es einmal opus Anglicanum genannt Par. I. d. 5. q. 2. n. 13), ist unzweifelhaft echt. Darum wird es in vorliegender Arbeit benützt und zitiert nach Büchern, Distinktionen, Quästionen und Nummern z. B. Ox. I. d. 49. q. 3. n. 2.

Der 11. Band der Lyoner Ausgabe enthält sodann den Pariser Sentenzenkommentar, also die Frucht der Pariser Lehrtätigkeit. Auch dieser Kommentar ist sicher echt. Er wird darum benützt und z. B. zitiert als Par. I. d. 6. q. 3. n. 1. Oft wird er von anderen zitiert als Rep. sc. Peportata Parisiensia. Endlich im 12. Bande stehen die quaestiones quodlibetales, gleichsam Thesen, oder besonders wichtige Themata, welche ebenfalls zweifellos echt sind. Auch sie werden benützt und zitiert als: Quodl. mit Quästionen und Nummern.

Nur einige Male habe ich auch eine Stelle aus dem Büchlein de primo principio entnommen, das schwungvolle Gebete enthält und mehr in Gebetsform eine kurze Zusammenfassung des skotistischen Gottesbegriffes bietet. Es ist sicherlich ebenfalls von Skotus verfaßt. Es wird zitiert: de primo princ. nach Kapiteln und Nummern.

Auf die Benützung aller anderen dem Skotus zugewiesenen Werke wurde verzichtet, da ihre Echtheit mehr oder minder in Frage steht oder leicht in Frage gestellt werden kann. Dagegen wurde das in der Vatikanischen Bibliothek mir zugängliche Handschriftenmaterial herangezogen.

Für das erste Buch des Sentenzenkommentars kommt in Betracht vor allem der Kodex 993 aus der Bibliotheca Palatina, zitiert als Cod. Pal. 993. Sein Text ist weder der des Oxoniense noch der des Pariser Kommentars, wie ihn Wadding drucken ließ. Es ist eine kürzere Lesart und scheint mir ein ganz ursprünglicher von Skotus herrührender Text zu sein. Denn der Kodex dürfte aus der Zeit um 1300 stammen oder

nicht viel später. Vielleicht ist es die Arbeit seiner kurzen Kölner Lehrperiode.

Dagegen der Text, wie er vorliegt in der Waddingschen Druckausgabe, entspricht ungefähr dem Kodex 116 der Biblioth. Urbinas Latina, abgesehen von kleineren Differenzen. Dieser dürfte der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts angehören.

Nur in dem Abschnitt, ob die innergöttliche oder notwendige Theologie Gottes spekulativ oder praktisch sei, scheint der Text dieses Kod. 116 wesentlich, aber passend durch Glossen erweitert worden zu sein.

Das zweite und dritte Sentenzenbuch des Oxoniense harmoniert, wieder abgesehen von unwesentlichen Abweichungen, mit dem Kodex 117 der Bibliotheca Urbinas Latina, welcher wie der Kodex 116 der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstammen dürfte.

Der gleichen Zeit gehört der Kodex 118 von Biblioth. Urbinas Latina an, dessen Text aber vielfach verdorben erscheint. Statt seiner hat, wie ich glaube, Wadding seiner Druckausgabe für das 4. Sentenzenbuch des Oxforder Kommentars den Kodex 476 der Biblioth. Ottoboniana zugrunde gelegt.

Dieser Codex dürfte aus den Jahren 1380—1400 stammen und bietet einen vorzüglichen Text.

Dagegen das 4. Buch des Pariser Sentenzenkommentars ist identisch mit dem Kodex 4290 der Biblioth. Vaticana lat. Dieser alte, ehrwürdige Kodex enthält mit Auslassungen q. 1—q. 49 der Reportata Parisiensia, stammt sicherlich aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts und dürfte somit wie Cod. Palat. 993 aus den Tagen des Skotus selber sein. Er ist besonders wichtig als Zeuge für die Lehre des Skotus über die potentia absoluta und die Gerechtigkeit Gottes.

Überhaupt kann man ruhig sagen, daß die Lehre des Skotus im Laufe der Jahrhunderte nicht wesentlich alteriert wurde. Der Waddingsche Drucktext weist fast nur ganz unwesentliche verdeutlichende Erweiterungen auf. Auch der Cod. Palat. 993, welcher textlich wie eine eigene Lesart auftritt, harmoniert dem Sinne nach trefflich mit den anderen Kodizes und der Druckausgabe.

Endlich die quaestiones quodlibetales der Druckausgabe stimmen ohne wesentliche Abweichung überein mit Kodex 119 der Biblioth. Urbinas, welcher wie die Kodizes 116, 117 und 118 aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sein mag.[1]

Nach Fertigstellung vorliegender Arbeit wurde ich durch einen Aufsatz in den „Stimmen aus Maria-Laach" aufmerksam gemacht auf die neuskotistischen Regungen in Frankreich. Es offenbart sich da ein wahrer Enthusiasmus für Skotus in den Vorreden zu zwei Bänden, in welchen in nicht ungewandter Weise wichtige Stellen aus den Schriften des subtilen Doktors aneinander gereiht werden. Viele und treffende Überschriften erleichtern eine Übersicht. Es soll hierdurch das Interesse für die skotistische Philosophie (Band I) und die Theologie (Band II u. d. ff.) geweckt werden, und die öfteren Auflagen scheinen für den Erfolg zu sprechen. (Vgl. „Stimmen aus Maria-Laach" 1912 7. Heft S. 149 ff.)

[1] Über Ausgaben und Handschriften vgl. Seeberg, Theologie d. D. Sc. S. 57 Anm. 2.

Literatur.

A. Kodizes:

Cod. Vat. Urb. Lat. 116, 117, 118, 119.
„ „ Lat. 4290.
„ „ Ottob. 476.
„ „ Pal. Lat. 993.

B. Bücher:

Scoti Opera omnia, Lyon 1639 Lorenz Durand, 12 Foliobände.

F. Chr. Baur, D. christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit II Tübingen 1842.

Dorner, Grundriß d. Dogmengeschichte 1899. Reimer, Berlin.

„ Lehre v. d. Unveränderlichkeit Gottes in Jahrbücher f. deutsche Theologie, Stuttgart 1857.

Eucken, Lebensanschauungen großer Denker, Leipzig 1889.

Fouillé, Histoire de la philosophie, Paris 1879.

Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. III, Mohr Tübingen 4. Aufl. 1909—10.

Kahl, Lehre v. Primat d. Willens b. Augustin, Duns Scotus und Descartes 1886.

Kiefl, Stellung d. Kirche z. Theologie v. Hermann Schell, Schöningh Paderborn 1908.

Kraus, Kirchengeschichte 4. Aufl. 1896.

Minges, Ist Duns Skotus Indeterminist? Aschendorff, Münster 1905. Band V Heft IV in Texte und Untersuchungen, Beiträge zur Geschichte der Philosophie d. Mittelalters v. Cl. Bäumker u. G. v. Hertling.

Minges, Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft ib. 1906.

Minges, Gottesbegriff des Duns Skotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft, Wien, Mayer u. Co. 1907 in den Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft v. A. Ehrhard und F. Schindler 16.

Minges, Zur Theologie d. Duns Skotus, München, Theolog. Quartalschrift 2. Heft 1902.

Pfleiderer, Religionsphilosophie 3. Aufl. 1896.

Pluzanski, Essai sur la philosophie de Duns Scot, Paris 1881.

Ritschl, Zur Theologie des Duns Skotus in Jahrbücher f. deutsche Theologie 1865 10. Bd. und 1868 13. Bd.

Ritter, Geschichte der Philosophie 1845.

Scheeben, Handbuch d. kath. Dogmatik I 1873.

Schell, Problem d. Geistes, Würzburg 1898.

Schwane, Dogmengeschichte d. mittl. Zeit, Freiburg 1882.

R. Seeberg, Dogmengeschichte 2. und 3. Aufl., III Deichert Leipzig 1913.
R. Seeberg, Theologie d. Duns Scotus, Dieterich Leipzig 1900 in Studien zur Geschichte der Theologie u. Kirche V v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg.
Siebeck, Willenslehre b. Duns Skotus u. s. Nachfolgern in Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik N. Folge 112, 1898.
Stäudlin, Geschichte d. Moralphilosophie, Hannover 1822.
Stockums, Unveränderlichkeit d. natürl. Sittengesetzes, Herder Freiburg 1911.
K. Werner, System d. christl. Ethik I, Regensburg 1888.
K. Werner, Joh. Duns Skotus i. Scholastik des späteren Mittelalters I, Wien 1881.
Willmann, Geschichte d. Idealismus II, Braunschweig 1907 2. Aufl.
De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900.
Commer, Hermann Schell, Wien 1907.
Billuart, Summa Summae 1754.
Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche begründet von Herzog, herausgegeb. von A. Hauck, Hinrich Leipzig 1898.
P. Déodat Marie de Basly (a Baliaco), Capitalia Opera Beati Joannis Duns Scoti N. 1 Praeparatio philosophica, 3. Aufl. 1908. — N. 2 Synthesis Theologica Credendorum Primaria, 2. Aufl. Le Havre, La Bonne Parole, Rue des Noyers 3, 1911.

Erster Abschnitt.

Das Wesen Gottes.

A. Die Geistigkeit der göttlichen Wesenheit.

Gottes Natur und Wesenheit ist nach Skotus durchaus immateriell, darum rein geistig oder vollkommen intellektual. Wegen ihrer reinsten Geistigkeit findet sich in ihr aber auch gar nichts Unverstehbares oder Unvernünftiges; sie ist vielmehr die reinste geistige Klarheit und einleuchtende Vernünftigkeit. Darum ist sie sowohl Erkenntnisobjekt (obiectum) als auch der Grund, warum sie von dem ihr ebenbürtigen Intellekte erkannt werden kann (ratio repraesentans obiectum).

Doch Skotus versteht unter reiner Immaterialität und vollkommener Geistigkeit noch mehr: Weil die göttliche Natur ganz intellektual ist, findet sich in ihr auch die Erkenntniskraft, also der Intellekt, welcher fähig ist, jenes ganz einleuchtend klare Erkenntnisobjekt völlig zu erkennen. Und zwar besitzt dieser Intellekt nicht bloß die Fähigkeit des Erkennens, nein, er durchschaut auch tätig und wirksam die ganze göttliche Wesenheit oder Essenz, sowie alles, was gleichsam keimartig in ihr ruht und aus ihr abgeleitet werden kann, d. h. alles denkbare Außergöttliche oder Geschöpfliche.

Denn die göttliche Essenz oder das Rein-Göttliche ist gleichsam das Vorbild für alles denkbare Nicht-Göttliche oder Geschöpfliche; letzteres besteht aus den Nachbildungen des ersteren; es liegt also gleichsam keimartig in der göttlichen Natur und kann aus ihr abgeleitet werden.[1]

[1] Par. prol. q. 1 a 4 n 43. Habens naturam immaterialem perfectam habet intellectualitatem perfectam et propter hoc quid intellectuale perfectum potest habere rationem sibi competentem et ipsum obiectum perfecte repraesentantem; et potest habere intellectum, qui obiectum tale praesens intelligit, nisi impediatur, et propter hoc quid intellectus intelligens obiectum primarium potest intelligere obiectum secundarium virtualiter contentum in primo.

Skotus gibt zur Erklärung hierfür ein gutes Beispiel: Der Episkopat enthält keimartig den ganzen Presbyterat: letzterer ist gleichsam eine verminderte Abbildung des ersteren, eine Ableitung aus ihm.[1]

B. Die Geistigkeit des Willens.

Doch hiermit ist nach Skotus noch keineswegs die vollkommenste Immaterialität und Geistigkeit erschöpfend geschildert. Er sagt ferner, daß ganz parallel mit dem Erkennen das göttliche Wollen zu beschreiben sei. Auch dieses gehöre zur reinen Geistigkeit.[2]

So ergibt sich folgende Tabelle I:

Die göttliche Natur (obiectum) (vollkommene Immaterialität und Geistigkeit)	
vollkommen einleuchtende Vernünftigkeit (intelligibilitas)	vollkommen liebenswerte Wollbarkeit (volibilitas)
ratio repraesentans obiectum	
vollkommene Erkenntniskraft (intellectus)	vollkommene Willenskraft (voluntas)
vollk. Erkenntnis des Rein-Göttlichen (actus primarius intellectus)	vollk. Liebe des Rein-Göttlichen (actus primarius voluntatis)
vollk. Intellektstätigkeit betreffs des Nicht-Göttlichen (actus secundarius intellectus)	vollk. Willenstätigkeit betreffs des Nicht-Göttlichen (actus secundarius voluntatis)

Aus der reinsten Geistigkeit der göttlichen Natur, welche nach Skotus ohne jede Beimischung von Ungeistigem gedacht werden muß, erschließt er also, daß Gott Intellekt und Willen besitze; denn diese seien die spezifisch geistigen Kräfte.

[1] Ox. I. d. 1 q. 1. n. 7. In episcopatu ostenditur sacerdotium. Talis ostensio sufficit ad hoc, quod voluntas habeat velle vel nolle circa sacerdotium ita quod ex tali ostensione possit habere velle circa episcopatum et non circa sacerdotium. Tamen est nisi una ostensio et ostensio unius obiecti primi, in quo tamen includitur aliquid . . .

[2] Par. prol. q. 1 a 4. n. 43. Similiter potest argui de natura et voluntate et actu volendi obiectum primarium et secundarium.

C. Die Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit.

Weil aber ferner die göttliche Natur auch der Grund ist, warum Gott Seligkeit genießt, so leitet Skotus hieraus auch ab die Unendlichkeit der göttlichen Natur. Die göttliche Natur ist rein geistig und beseligend; darum muß sie unendlich sein; denn nur Unendlichkeit beseligt.

D. Die Unendlichkeit des Intellektes und Willens.

Ebendeshalb müssen aber auch ihr Intellekt und Wille Unendlichkeit besitzen; denn sonst wären sie ihrer unendlichen Essenz, d. h. ihrem primären Objekt, nicht ebenbürtig und könnten sie nicht durch ihr Denken und Wollen vollständig umspannen.[1]

So erscheint nach der Denkweise des Skotus die göttliche Natur oder Wesenheit (natura, essentia) als innerster Wesenkern Gottes, als tiefste Grundlage (fundamentum) von allem Göttlichen. Alles andere Göttliche, die geistigen Kräfte samt deren Akten, wurzeln in ihr als ihrem Mutterboden und ihr hauptsächliches Wirken dreht sich vor allem um sie als um ihr primäres Objekt.

E. Die Selbständigkeit des Intellektes und des Willens.

Trotzdem aber besitzen Intellekt und Wille Gottes ihre gewisse, man möchte sagen, völlige Selbständigkeit. Skotus drückt dies dadurch aus, daß er lehrt, Intellekt und Wille haben ihre Unendlichkeit nur fundamental von der Essenz, d. h. sie stehen auf ihr und wurzeln in ihr; dagegen formal besitzen sie ihre Unendlichkeit in sich selbst, d. h. sie sind selbst in sich wirklich unendlich nach Kraft und Tätigkeit. Noch

[1] Par. I. d. 10 q. 1 n. 8. Natura, quae mere est intellectualis et quae nihil habet de non intelligibilitate, est infinita intelligibilitate et volibilitate. Sed natura, quae est mere intellectualis, est intellectiva et volitiva. Ergo est infinitae intelligibilitatis et volibilitatis. Aliter enim non beatificaret. Igitur est infinita intelligibilitate et volibilitate et, per consequens, intellectus eius et voluntas sunt infinita in perfectione . . . essentia divina, quae est formaliter infinita comprehenditur ab intellectu suo inquantum intellectus suus. Igitur intellectus est formaliter infinitus sicut etiam potest argui de voluntate.

schärfer findet sich diese Selbständigkeit ausgesprochen in der Behauptung: Wenn, unmöglicherweise, die göttliche Wesenheit einmal aufhören könnte zu sein, und nur Intellekt und Wille würden bleiben, so würden doch diese Geisteskräfte trotz des Verschwindens ihres Fundamentes und primären Objektes ihre Unendlichkeit nicht verlieren.[1]

F. Ist Gott causa sui?

Wenn nun aber Intellekt und Wille so selbständig der göttlichen Essenz gegenüberstehen, ist da vielleicht dieselbe abhängig von ihnen? Existiert sie vielleicht nur deshalb und so lange, als sie vom Intellekt gedacht und vom allmächtigen Willen gewollt wird? Wären demnach Intellekt und Wille die Ursache der göttlichen Wesenheit? Ist also nach Skotus Gott in positiver Weise causa sui?

Diese Frage ist in unseren Tagen um so interessanter, weil besonders durch Herman Schells Theologie die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie gelenkt wurde. Chr. Pesch, Stufler, Gloßner, Janssens und Commer haben bekanntlich alle Schells Gottesbegriff abgelehnt, und auch durch das gegen Schell erflossene Index-Dekret wurde der Begriff Gottes als causa sui mitgetroffen.

Es soll hier natürlich nicht festgestellt werden, in welchem Sinne und in welcher Tragweite Schells Gottesbegriff infolgedessen abzulehnen ist.[2] Es soll hier nur klar gemacht werden, ob auch schon Skotus Gott als causa sui faßt.

Der Begriff causa sui kann ein Doppeltes besagen: Entweder kann mit dem Worte Selbstursache gemeint sein, daß ein Wesen sich selbst beständig hervorbringt. Hiemit wäre aber, wenn es pantheistisch verstanden würde, Veränderlichkeit und Potenzialität, ein Verwirklichungsprozeß, ein Übergang vom Nichtsein zum Sein, also eine Unvollkommenheit aus-

[1] Par. I. d. 10 q. 1 n. 8. Dico igitur, quod fundamentaliter habet voluntas suam infinitatem ab essentia, formaliter vero a se, quia scilicet est haec voluntas. Unde si, per impossibile, desineret essentia in suo esse et maneret intellectus et voluntas in suo ordine adhuc esset infinita.

[2] Vgl. hierzu Kiefl, Die Stellung der Kirche zur Theologie von Herman Schell, bes. S. 117—125. Paderborn, F. Schöningh 1908.

gedrückt; oder zweitens kann mit dem Worte Selbstursache verstanden werden, daß ein Wesen durch seine Eigenkraft und Eigentätigkeit beständig sich im vollkommensten Dasein erhält und behauptet, ohne irgendwelche Entwicklung und ohne irgendeinen Fortschrittsprozeß.

Hat nun Skotus Gott in einer dieser zwei Weisen als causa sui aufgefaßt? Dann läge eine auffallende Ähnlichkeit zwischen ihm und Schell vor. Denn das „Charakteristische am Schellschen Gottesbegriff ist, daß auch Gottes Sein Inhalt der göttlichen Tat ist".[1]

G. Gründe für die Selbstursächlichkeit.

In Wirklichkeit wurde Skotus von manchen so ausgelegt, besonders von F. Chr. Baur. Nach ihm soll Skotus lehren, Gottes Wesenheit sei nichts anderes als das reine Wollen; und zwar sei dieses Wollen so zu denken, daß es sich selbst beständig im Dasein erhält. Gott behaupte sich also gleichsam im Dasein durch seine eigene Willenskraft: „Was er ist . . . ist (Gott) nur, weil er sich selbst auf absolute Weise will."[2]

A. Dorner meint ähnlich, der Gottesbegriff des Skotus sei der sich selbst erkennende und sich selbst behauptende Wille.[3]

Weniger deutlich ist hierin Seeberg.[4]

H. Widerlegung.

Diese Auslegung der Doktrin des Skotus hat Pater Parthenius Minges in trefflicher und ausführlicher Weise widerlegt. Er hat auch die einzelnen Stellen, auf welche dieselbe gegründet wurde, Schritt für Schritt verfolgt und entkräftet.[5]

Hier soll nur in kurzer, aber, wie ich hoffe, noch treffenderer Weise Pater Minges' Stellung verstärkt werden, indem zwei

[1] l. c. S. 109.

[2] Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, II. Teil, Tübingen 1842 (S. 656).

[3] Grundriß der Dogmengeschichte 1899 (S. 318).

[4] Die Theologie des Joh. Duns Scotus, Leipzig 1900 (S. 163).

[5] Der Gottesbegriff des Duns Scotus, Wien, Mayer u. Co. 1907 (Theologische Studien der Leo Gesellschaft) S. 1—26).

ganz klare, noch nicht verwertete Belegstellen zum Schutze des Skotus herangezogen werden.

Die obigen Ausleger des Skotus scheinen bei flüchtiger Prüfung recht zu haben. Denn Skotus sagt öfters, der göttliche Wille sowie das göttliche Wollen seien realiter et perfecte et identice die göttliche Essenz.[1]

Hiermit scheint in denkbar schärfster Form ausgedrückt zu sein, daß die göttliche Wesenheit nichts anderes sei als aktivster Wille, also reinstes Wollen.

Allein dem ist nicht so. Skotus betont ebenso, daß trotz dieser vollkommenen wirklichen Identität doch ein formaler Unterschied bestehe zwischen dem Willen und der Essenz; d. h. beide sind voneinander, trotz aller realen Identität, so verschieden, daß man für sie eigene Definitionen aufstellen muß, um ihren Inhalt auszudrücken. Die Definitionen von Wille und Essenz decken sich also nicht, und darum sind Wille und Essenz zwar real identisch, aber doch formal verschieden.[2]

Zur Erläuterung dieser subtilen Lehre kann vielleicht folgendes Beispiel dienen: Der Sonnenstrahl ist real eine einzige Wesenheit; trotzdem bemerkt man, daß von ihm vor allem zwei Einflüsse ausgehen, nämlich erstlich leuchtet er, und zweitens wärmt er. Beide Wirkungen können nicht durch dieselbe Definition ausgedrückt werden; wir bedürfen einer eigenen Definition für das Leuchten und einer anderen für das Wärmen. Zwischen beiden kann man also einen formalen Unterschied annehmen trotz der realen Identität im Sonnenstrahl.

[1] Par. I. d. 45. q. 2. n. 7. Dico quod voluntas in deo est sua essentia realiter, perfecte et identice.

[2] Par. I. d. 45 q. 2 n. 9. Cum vera identitate, qua una perfectio essentialis est eadem essentiae et quaelibet alteri, stat tamen aliqua distinctio ex parte rei secundum quid.

Intellectus et voluntas non sunt in deo potentialiter, virtualiter nec confuse: sed illae tres conditiones non sufficiunt ad distinctionem, quia non ponunt non-identitatem. Et non-identitas complet rationem distinctionis. Perfectiones autem simpliciter in deo habent non-identitatem secundum quid, quae est non-identitas formalis. Distinctio ergo secundum quid ex natura rei est non-identitas formalis. . . . Igitur per non-identitatem formalem intelligo non-identitatem quiditativam, non pertinentem ad difinitionem alterius, si definiretur.

Doch dieses Beispiel ist noch nicht erklärend genug; es legt nämlich die Vermutung nahe, als ob in Gott nach der Lehre des Skotus nur durch unser Denken ein Unterschied zwischen Essenz und Wille hineingebracht werde. So können wir den real identischen Sonnenstrahl in zweifacher Weise denkend erfassen, einmal als Licht, nämlich gemäß seiner Einwirkung auf unsere Sehkraft und zweitens als Wärme, gemäß seiner Einwirkung auf unser Gefühl.

Skotus will aber mehr sagen mit seiner formalen Distinktion. Nach ihm sind der Wille, der Intellekt, die göttliche Weisheit, die Liebe (charitas), die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit, die Edelgüte (liberalitas), die göttliche Wesensgüte (bonitas Dei) usw. unter sich und mit der Essenz real identisch und doch wieder unter sich und von der Essenz formal verschieden. Sie werden aber nach der Denkweise des Skotus nicht etwa bloß von uns in Gott hineingedacht etwa wegen der verschiedenen Einwirkungen, welche von Gott ausgehen und von uns wahrgenommen werden; Wille, Intellekt, Weisheit, Liebe usf. existieren vielmehr in der göttlichen Essenz inhaltlich verschieden voneinander, d. h. sie existieren in ihr ex natura rei, ihrem Naturgehalte nach.[1]

Darum dient zur besseren Erläuterung vielleicht folgendes. Das reine, weiße Sonnenlicht ist real ein einziger Strahl und enthält doch in sich die sieben Regenbogenfarben. Diese sind also im weißen Sonnenstrahl ex natura rei vorhanden, ihrem sachlichen Gehalt nach. Ähnlich existieren in Gott seine Essenz, sein Wille, sein Intellekt usw. real identisch und doch ex natura rei, ihrem eigenen Naturgehalt nach. Und wie man trotz der realen Identität der siebenfarbigen Strahlen doch sieben Definitionen oder Beschreibungen aufstellen müßte, um den vollen Inhalt und die verschiedenen Einflüsse dieser siebenfarbigen Lichtstrahlen auszudrücken, so muß man auch für die göttliche Essenz, den göttlichen Willen usw. trotz ihrer realen Identität eigene Definitionen geben, um ihrer formalen

[1] Par. 1 d. 45 q. 2 n. 5. Dico autem, aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actum intellectus negociantis, nec per actum voluntatis comparantis et universaliter, quod est in alio non per actum alicuius potentiae comparantis.

Verschiedenheit gerecht zu werden und ihren sachlichen Gehalt auszudrücken.

Darum sagt Skotus auch, es sei falsch, wenn man behaupte, Gott erkenne durch seinen Willen. Dies wäre nur dann richtig, wenn der göttliche Wille mit dem göttlichen Intellekt nicht bloß real, sondern auch formal identisch wäre. Gott erkennt nur durch seinen Intellekt.[1] In ähnlicher Weise kann man nicht sagen, das violette Licht habe eine aufreizende Wirkung und das rote eine beruhigende; denn trotz ihrer realen Identität im weißen Sonnenlicht ist das Umgekehrte der Fall. Das violette Licht beruhigt und das rote Licht wirkt erregend.

Wir gehen nun über zur Zitierung jener zwei Stellen, welche ganz deutlich zeigen, daß Skotus die göttliche Essenz sich nicht als reinste Intellekts- oder Willenstätigkeit denkt. Er sagt nämlich, der erste Akt des göttlichen Willens sei kein reflexer Akt. Nur dann könne der erste Akt des göttlichen Willens ein reflexer sein, wenn der göttliche Wille mit der göttlichen Essenz nicht bloß real, sondern auch formal identisch wäre, d. h. wenn auch die göttliche Essenz bereits nichts anderes wäre als reine Willenstätigkeit. Diese Stelle zeigt ganz klar, daß Skotus sich die göttliche Essenz nicht vorstellt als reinen tätigen Willen; denn sonst müßte er unzweideutig zugeben, daß alle auf der Essenz gründenden Akte Gottes reflektierende Akte seien, weil ja schon das Urerste in Gott, nämlich die Essenz, reinster Willensakt wäre. Skotus faßt die göttliche Essenz vielmehr als absolut existierendes, nicht produziertes Ojekt des göttlichen Willens.[2]

Die zweite Stelle ist noch klarer. Skotus selbst wirft nämlich ausdrücklich die Frage auf, was das Urerste in Gott sei (primum in Deo), was das Konstitutiv Gottes, also das Urgöttliche und Echtgöttliche sei, was Gott eigentlich zu Gott mache (primum dans esse divinum).

[1] Par. 1. d. 45 q. 2. n. 22. Conceditur, quod in Deo intellectus sit voluntas, sicut sapientia est bonitas. Non tamen sequitur, igitur voluntate intelligit, sicut intellectu intelligit . . .

[2] Par. 1. d. 45 q. 2 n. 22. Voluntas divina habet essentiam pro obiecto, quae est eadem realiter cum voluntate. Non tamen est eadem formaliter quod tamen requireretur ad hoc, quod actus primus voluntatis divinae esset actus reflexus.

Hierauf gibt er nun die überraschende Antwort, das Denken (intelligere) sei nicht das Urerste in Gott und es sei nicht das, was Gott eigentlich zu Gott mache.[1]

Diese bündige Ablehnung eines ausgezeichneten Vorranges, welchen die Thomisten dem Intellekte und dem Denken zuerkannten, scheint zunächst denen recht zu geben, welche in Skotus immer nur den Antipoden des Intellektualisten St. Thomas von Aquin sehen. Man erwartet unwillkürlich, daß nun Skotus, der weltbekannte Voluntarist, einfach dem Wollen die führende Rolle auch in den Urtiefen der Gottheit zuweist und Intellekt und intelligere entthront. Allein vergebliche Erwartung! Skotus fährt nämlich fort: Das, was zuoberst das göttliche Sein konstituiere, sei nichts anderes als das Sein selber.[2]

Was also Skotus für den Hauptvorzug Gottes hält, ist demnach, daß Gott das vollkommenste, reinste Sein ist, daß Gott allein in Wahrheit seine eigene Existenz ist.[3] Nicht aber erscheint ihm das als das Wesensmerkmal Gottes, daß er höchstes Tätigsein z. B. Denken ist. Denn, sagt er, eine Betätigung (operatio) kann nicht als Erstbegriff gedacht werden. Als Oberstes denkt man vielmehr stets das reine Sein, die Existenz.[4] Und ferner gehört zu aller Denktätigkeit gleichsam als Voraussetzung ein Objekt, das gedacht wird, und eine Denkkraft, welche denkt. Objekt und Denkkraft werden aber beide als existierend vorausgesetzt. Auch an ihnen ist also die Existenz das zuerst Gedachte. So bleibt also immer das reine Sein oder die Existenz das, was man zuoberst denken muß. Darum kann nicht das Tätigsein, z. B. das intelligere, das primum dans esse divinum sein.[5]

---

[1] Par. I d. 8 q. 1. Ex hoc sequitur corollarium, quod „intelligere" non est primum in Deo nec primum dans esse divinum.

[2] l. c. Sed primum dans esse divinum est ipsum esse . . .

[3] Par. I. d. 8 q. 1. Igitur Deus verissime est suum esse.

[4] l. c. quia operatio non potest esse prima ratio essendi.

[5] l. c. . . . quia „intelligere" praesupponit rationem obiecti et potentiae. Haec autem praesupponunt rationem entis. Ideo „intelligere" non est primum dans esse divinum.

Diese ganze Stelle erscheint wie eine direkte Bekämpfung der Thomisten. Denn die Schüler des hl. Thomas von Aquin, als Vertreter des Intellektsprimates, bezeichnen Gott als das höchst- und tätigstdenkende Sein (Ens summe et actualissime intelligens).

Darum definiert Billuart auch das Wesen Gottes als allerhöchst tätige, durch sich bestehende Denktat.[1] Man könnte darum Verdacht bekommen, ob diese Stelle echt ist und von Skotus selbst stammt, ob sie nicht etwa erst später eingeschoben wurde, als der Kampf über den Primat des Intellektes oder Willens zwischen Thomisten und Skotisten tobte. Allein das Weitere scheint ihre Echtheit genügend zu verbürgen.

Skotus macht sich nämlich gegen seine Doktrin, daß das Konstitutiv Gottes das Sein selbst oder die Existenz sei, folgenden Einwand: Das Urgöttliche (primum esse divinum) sei nicht das Existieren, sondern das Leben (vivere). Dies aber bestehe bei Gott in nichts anderem als im Denken und Wollen (intelligere et velle). Demnach wäre das Echtgöttliche (primum dans esse divinum) die göttliche Denk- und Willenstätigkeit.[2]

Dies ist nun merkwürdigerweise die Lehre von L. Janssens O.S.B.[3] und, wie es scheint, auch von Herman Schell.[4]

Wenn nun Skotus die Anschauungen dieser Theologen fast 600 Jahre vorher kritisiert, so ist es erst recht möglich, daß er auch jene thomistische Lehre vom intelligere als dem Konstitutiv der göttlichen Natur bereits bekämpfte. Es ist darum höchst wahrscheinlich, daß die ganze Stelle echt ist und von Skotus herrührt.

Schell, welcher von Haus aus Thomist war, versuchte den Thomismus zu ergänzen durch gültige Errungenschaften des Skotismus. „Er strebte als höchstes Ideal eine Ergänzung des Thomismus durch eine Philosophie des Willens an, also eine

[1] Vgl. Billuart S. S. tom. I diss. 2 art. 1 Seite 15—20. . . . Et ideo dicendum Naturam divinam constitui per intellectionem, . . . sub ratione ultimae actualitatis per se subsistentis.

[2] Par. I. d. 8 q. 1. . . . primum esse divinum est vivere. Hoc autem in Deo non est nisi intelligere et velle.

[3] Praelect. de Deo 1900 p. 230, 241, 513—515.

[4] Religion und Offenbarung, Schöningh, Paderborn 1901, S. 406.

Aussöhnung des Thomismus mit dem Skotismus im Prinzip."[1] Darum fügte Schell dem thomistischen intelligere als ebenbürtig das skotistische velle in seinem Gottesbegriff an die Seite; beides zusammen, die allerhöchste Denk- und Willenstat, sei das Konstitutiv der göttlichen Natur. Schell hielt den Skotismus für eine einseitige Betonung des Willensprimates im Gegensatz zum thomistischen Extrem des Intellektualismus.

Wir haben aber oben gesehen, daß Skotus persönlich, wenigstens in der vorliegenden Frage, nicht an dieser Einseitigkeit krankt.[2] In schöner Weise bringt er die Ebenbürtigkeit von Intellekt und Wille zur Geltung, ohne etwa letzteren allein auf den Thron erheben und ersteren herabstoßen zu wollen. Ebenso weitblickend zeigt er sich hier, indem er sozusagen schon im voraus die Doktrin Janssens und Schells in folgender Weise ablehnt:

Mit dem Worte vivere könne zweierlei gemeint sein, erstens die Existenz des Lebens, also der actus primus vivendi, und zweitens die Lebensbetätigung, die Denk- und Willenstätigkeit selbst (actus secundus). Letzteres sei nicht das zuerst zu Denkende, sondern zuerst denke man die Existenz der Denk- und Willenstätigkeit. Also sei immer die Existenz das Urerste, die Voraussetzung der Denk- und Willensbetätigung.[3]

Somit bleibt es dabei, daß das reine Sein oder Existieren dasjenige ist, was Gott zu Gott macht; die reine Existenz ist das primum in Deo (das Urgöttliche) oder das primum esse divinum (das Echtgöttliche) oder das primum dans esse divinum (das Konstitutiv Gottes.)

Schells Denkrichtung geht mehr auf die Art und Weise, wie Gott existiert. Er sagt, das Tätigsein ist die vollkommenste Seinsweise; also müsse man die göttliche Denk- und Willenstätigkeit als Konstitutiv betrachten. Das Tätigsein sei auch der reichere und vollkommenere Begriff; denn im Tätigsein

[1] Kiefl, Stellung der Kirche zur Theologie von Herman Schell, Seite 110—111.

[2] Vgl. Seite 2—3; 9.

[3] Par. I d. 8 q. 1. Alio autem modo accipitur pro actu secundo, ut pro operatione vitali intelligendi aut volendi, quae non dicunt actum primum formaliter, sed illum praesupponunt.

sei auch schon die Existenz mitgedacht; nicht aber liege schon im reinen Existieren die Tätigkeit ausgedrückt.

Dagegen zielt Skotus in seiner Denkrichtung mehr auf die Tatsache, daß Gott existiert. Die Existenz ist ihm das Wichtigste auch an der göttlichen Denk- und Willenstat. Die Existenz denke man zuerst als Voraussetzung auch für das Denken und Wollen. Daß diese Urexistenz in der Form der Denk- und Willenstätigkeit vorhanden ist, wertet Skotus erst in zweiter Linie.

I. Die göttliche Wesenheit als die absolute Urexistenz.

Hierin waltet also ein scharfer Gegensatz zwischen der ganzen Gedankenrichtung des Skotus und der Thomisten, sowie Schells. Hiermit ist aber auch unwiderleglich bewiesen, daß niemand weiter davon entfernt sein kann, das Wesen Gottes als reine Tätigkeit, als reine sich selbst behauptende oder gar sich selbst produzierende Willenstätigkeit zu fassen, als gerade Skotus. In diesem Sinne hat Commer recht, wenn er sagt, Skotus beschreibe die Gottheit als den Wirklichkeitsakt, „der eben deshalb im höchsten Sinne aktiv ist, nicht weil er Selbsttat ist, sondern weil er in der ihn innerlich konstituierenden unendlichen Seinsfülle von selber tatkräftig und tatmächtig ist.“[1] Es muß aber als eine Weiterbildung der Gedanken des Skotus bezeichnet werden, die allerdings nahe liegt, aber bei Skotus noch nicht klar ausgesprochen sich findet, wenn die Skotisten, besonders auch P. Minges, in der Unendlichkeit das Konstitutiv Gottes sehen.[2] Skotus bezeichnet als Wesen Gottes eigentlich nur jenes Sein, das seinem sachlichen Naturgehalt nach nichts anderes ist als wirkliche aktuale Existenz, von nichts anderem bedingt und einzig in ihrer Art, die absolute Urexistenz.[3]

[1] Commer, Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Wien bei Kirsch 1907, Seite 46.

[2] P. Minges, Der Gottesbegriff des Duns Skotus, theologische Studien der Leo-Gesellschaft, Wien, Mayer u. Comp., 1907, Seite 14—16.

[3] Quodl. q. 1. n. 3. In divinis necessario est aliqua entitas realis sive ex natura rei et hoc in existentia actuali . . . illam etiam primam entitatem oportet esse absolutam sive ad se. . . .

In divinis oportet ponere aliquam entitatem realem in existentia actuali et aliquam unicam, primam et illam esse ad se.

Zweiter Abschnitt.

Gottes Tätigkeit.

Skotus unterscheidet vor allem zwei Arten von Akten, nämlich naturhaft-unfreie und freie. Wie ist nun die erste Aktion Gottes, frei oder naturhaft? Frei sind nach Skotus die Akte des Willens. Der Wille bedarf aber zu seiner Betätigung immer eines vorausgehenden Intellektsaktes. Kein Wollen ist nach Skotus möglich, wenn nicht ein Denken vorausgeht. Darum kann die erste Tätigkeitsregung im ganzen Reiche des Seins nicht eine freie, d. h. kein Willensakt sein. Sie ist vielmehr notwendigerweise eine naturhaft unfreie, nämlich ein Intellektsakt.[1]

A. Intellektsaktion mit unendlichem Inhalt.

Wie kommt es nun zu dieser urersten Tätigkeit? Die göttliche Essenz ist das Motiv dazu. Sie ist das Urmotiv für alle Tätigkeit.[2] Für die unmittelbare Einwirkung dieses Urmotivs ist aber nichts anderes empfänglich als der göttliche Intellekt.[3] Der göttliche Intellekt ist also schlechthin das Urerste, was in Tätigkeit gebracht werden kann.[4]

Sein naturhaftes Urmotiv und Urobjekt ist die göttliche Essenz.[5] Die urerste Tätigkeitsregung im Reiche des Seins überhaupt ist also die naturhafte Tätigkeit des göttlichen Intellektes und zwar wird sie angeregt durch die göttliche

---

[1] Quodl. q. 14 n. 14. Motio omnino prima in entibus est necessario naturalis. Quia omni motioni voluntatis est alia praesupposita et si aliqua motio in entibus est non naturalis, maxime motio voluntatis est non naturalis.

[2] Quodl. q. 14. n. 17. . . . essentia est prima forma motiva . . . primo modo motionis.

[3] l. c. . . . nihil aliud natum est sic moveri . . . Nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva. . . .

[4] l. c. . . . (intellectus divinus) est primum mobile omnino.

[5] l. c. n. 14. . . . primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum obiectum intellectus sui.

Essenz als ihr Objekt.[1] Ein naturhaft einwirkendes Motiv regt aber mit seiner vollen, unhemmbaren Kraft an. Darum empfängt der göttliche Intellekt die volle Einwirkung dieses Urmotivs.[2] Vollständig erschöpfend erweist sich die Einwirkung der Essenz dadurch, daß sie nicht bloß zu einem, sondern zu zwei Intellektsakten die Anregung gibt. Zunächst veranlaßt sie nämlich den Intellekt, daß er die göttliche Essenz selber einfach tätig erkennt. Dieser erste einfache Erkenntnisakt wird vollzogen von der ersten göttlichen Person, in welcher zunächst die Essenz ruht, d. h. vom ungezeugten Vater.[3] Dieser Intellektsakt ist ferner bloß eine einfache Betätigung (operatio) und bleibt schlechthin immanent.[4]

An zweiter Stelle regt die göttliche Essenz den Intellekt an zu einem produktiven Akt (productio), d. h. der göttliche Intellekt erkennt nicht mehr bloß einfachhin die Essenz, sondern auf ihre Einwirkung hin bringt er nunmehr ein Produkt hervor: er erzeugt eine Erkenntnis, deren Inhalt zwar die Essenz selber bildet, die aber persönlich ist. Dieses produzierte persönliche Wissen ist die zweite göttliche Person, der gezeugte Sohn. Der zweite, produktive Intellektsakt ist darum nicht ebenso immanent wie der erste, unproduktive, denn er hat ein Produkt, ein Ziel (terminus).[5]

Hiermit ist die rein naturhafte Aktion vollendet, welche den schlechthin urersten, d. h. unendlichen Zielpunkt hat.[6]

B. Willensaktion mit unendlichem Inhalt.

Hierauf folgt nun eine zweite Aktion. Auch diese dreht sich um den schlechthin urersten Zielpunkt, d. h. auch sie hat die göttliche Essenz zum Objekt und auch durch sie wird diese

[1] l. c. Igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo obiecto.

[2] l. c. Et cum naturale movens moveat mobile, in quantum potest . . .

[3] l. c. . . . illud autem obiectum potest movere ad intellectionem sui et hoc in intelligentia ingenita illius personae, in qua primo est essentia . . .

[4] l. c. . . . operatio autem omnino immanet.

[5] l. c. . . . potest movere et ad actualem notitiam sui genitam . . . productio non immanet quantum ad terminum . . .

[6] l. c. . . . est actio mere naturalis completa et ad terminum omnino primum sc. infinitum . . .

göttliche Essenz einer weiteren göttlichen Person mitgeteilt. Jedoch ist sie nicht naturhaft, wohl aber durchaus notwendig.[1]

Diese zweite Aktion wird nämlich vollzogen vom Willen, welcher nach Skotus niemals naturhaft wirkt. Auch sie besteht aus zwei Akten. Zuerst nämlich liebt der göttliche Wille einfachhin die göttliche Essenz. Auf diesen rein tätigen, unproduktiven Willensakt folgt dann ein zweiter produktiver. Dieser hat wiederum die Essenz zum Inhalt, aber er bringt nunmehr hervor eine persönliche Liebe zur Essenz, d. h. es geht in diesem produktiven Akt hervor die dritte göttliche Person, der Heilige Geist.[2]

Der göttliche Wille vermag eine persönliche Liebe zur göttlichen Essenz hervorzubringen oder, mit anderen Worten, er kann als Prinzip dafür dienen, die Essenz mitzuteilen, weil er, identisch mit der Essenz, die nämliche Vollkommenheit wie sie besitzt.[3]

Hiermit ist der ganze Ursprungsprozeß vollendet, welcher sich um das Urziel (primus terminus) dreht, d. h. nunmehr ist der Prozeß der Mitteilung der Essenz durch die erste Person an die zweite, sowie durch diese beiden an die dritte vollendet.[4]

C. Intellektsaktion mit endlichem Inhalt.

Es folgt nun eine zweite Ordnung von Akten. Auch hier ist die Essenz wirksam als naturhaftes Motiv für den Intellekt. Aber der Zielpunkt dieser Akte ist nicht mehr ein unendlicher (die Essenz selbst), sondern ein endlicher (alles denkbare Geschöpfliche, creabile).[5]

[1] l. c. n. 15. Sequitur actio, quae nata est esse ad terminum omnino primum, puta ad essentiam primam communicandam . . . non naturalis sed omnino necessaria.

[2] l. c. . . . et haec (actio) quasi est duplex, sc. ad amare simplex et ad amorem procedentem.

[3] l. c. n. 19. . . . perfecte identice et unitive continet perfectionem fundamenti . . . (voluntas potest) esse principium communicandi essentiam, quia ipsa est identice omnino eiusdem perfectionis cum essentia. Vgl. S. 20 Anm. 2.

[4] l. c. n. 15. . . . completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, sc. essentiae divinae communicandae . . .

[5] l. c. . . . sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, sc. creabilis.

Diese zweite Ordnung von Akten hat also einen endlichen Zielpunkt (terminus finitus) und erscheint deswegen erst an zweiter Stelle. Denn es ist unmöglich, daß die erste Ordnung von Akten, welche sich um einen schlechthin unendlichen Zielpunkt dreht, zu ihrem Bestand einer Ordnung von Akten mit endlichem Inhalt als Voraussetzung bedarf.[1]

Gleichwohl ist auch in dieser zweiten Aktordnung die göttliche Essenz selber wirksam als naturhaftes Motiv, indem sie den Intellekt zur Erkenntnis alles denkbaren Geschöpflichen führt.[2] Sie moviert mit naturhafter Kraft und bringt darum den Intellekt notwendig zur Erkenntnis alles dessen, was naturhaft und notwendig erkannt werden kann.[3] Zu welchen Erkenntnissen kann nun aber die göttliche Wesenheit ihren Intellekt naturhaft notwendig führen? Die Beantwortung dieser Frage wird zugleich darüber Licht verbreiten, welche Stellung Skotus gegenüber der molinistischen scientia media einnehmen würde.

Skotus sagt: zu solchen Erkenntnissen, welche durch die Essenz naturhaft notwendig im göttlichen Intellekt hervorgerufen werden, gehören erstens alle einfachen, nicht zusammengesetzten Denkobjekte, d. h. die allereinfachsten Gedankenelemente, Ideen, welche nicht mehr weiter zerlegt werden können, die Quidditäten, die allereinfachsten Begriffe. Ferner gehören hierzu alle notwendig sich ergebenden zusammengesetzten Wahrheiten, d. h. Wahrheiten, welche dadurch entstehen, daß vernunftnotwendig zwei der einfachsten Gedankenelemente sich zusammenschließen.[4] In den Kreis dieser Wahrheiten, welche notwendig erkannt werden können, gehören nach Skotus niemals Erkenntnisse über die Existenz von kontingenten Dingen. Denn der Begriff Kontingenz

[1] l. c. n. 14. . . . illa motio, quae est ad terminum infinitum simpliciter, est prior, quia non potest infinitum praeëxigere finitum . . .

[2] l. c. n. 15. . . . essentia ipsa divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis . . .

[3] l. c. n. 16. . . . naturaliter movet et per consequens necessario ad cognitionem cuiuscumque, quod est possibile naturaliter et necessario cognosci.

[4] l. c. Huius modi est quodcumque obiectum simplex et etiam quodcumque complexum verum necessarium.

besagt ja gerade, daß ein Ding sein oder auch nicht sein kann, daß es also sein oder auch nicht sein wird. Niemals also verbindet sich der Begriff des Existierens von selber naturnotwendig mit dem Begriff des Kontingenten. Also kann man niemals aus dem Wesensinhalt eines kontingenten Dinges naturnotwendig erkennen, daß es einmal wirklich existieren wird. Gerade aus dem Wesen des Kontingenten wird man immer nur erkennen, daß es unentschieden und rein möglich ist, ob das kontingente Ding einmal existieren wird. Kontingenz und sichere einstige Existenz schließen sich nicht zu einem notwendigen Satz mit determinierter Wahrheit zusammen. Sonst wäre es ja nicht mehr ein kontingenter, sondern ein notwendiger Satz.[1]

D. Innere Willensaktion mit endlichem Inhalt.

Wie kommt nun aber Gott zu einem sicheren Wissen über die einstige Existenz von kontingenten Dingen und wie kommen überhaupt kontingente Dinge zur Existenz? Skotus sagt: Jener Intellektsakt, mit welchem Gott alles denkbare Geschöpfliche, d. h. alles mögliche Geschöpfliche erkennt, wird noch veranlaßt durch die naturhaft anregende Essenz als sein Motiv.[2] Aber er kommt erst zustande, nachdem bereits die drei unendlichen Personen vorhanden sind, nachdem also die Aktion, gerichtet auf die Essenz, das Schlechthin-Unendliche, gleichsam schon vollendet ist. Die Personenproduktion mußte aber nicht deshalb schon vollendet sein, weil sonst der Intellekt Gottes nicht fähig gewesen wäre, das Kreatürliche zu erdenken. Sondern es ist dies die sich geziemende Ordnung, daß zuerst jene Aktion stattfindet, welche das unendliche Ziel

[1] l. c. Non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum, esse determinatum ad veritatem. Et si queras, quare non necessario movet ad talem cognitionem de complexo habendam, quale possit haberi de eo, respondeo: movet autem ad cognoscendum sub distinctione hoc fore vel non fore et haec cognitio non est determinata de altera parte. Si autem moveret determinate ad cognoscendam alteram partem, illa necessario esset determinata.

[2] Quodl. q. 14. n. 14. Similiter essentia est naturale motivum ad intelligendum quodcumque intelligibile simplex . . .

zum Inhalt hat, und daß dann auf sie erst die Aktion mit endlichem Zielpunkt (das Geschöpfliche) folgt.[1]

Mit diesem naturhaften Intellektsakt ist aber die ganze Ordnung der notwendigen Tätigkeitsregung abgeschlossen. Es setzt jetzt ein die kontingente Betätigung Gottes. Diese wird vom göttlichen Willen entwickelt. Auch sie besteht, ähnlich wie die urerste Willensaktion, aus zwei Willensakten. Der erste ist eine innerliche (ad intra) Willensentscheidung. Gott wählt nämlich aus der unendlichen Masse des möglichen Geschöpflichen alles das aus, was einst realisiert werden soll, und bestimmt im Innersten seines Willens, wann es verwirklicht wird. In diesem Akte entscheidet also der göttliche Wille über Sein und Nichtsein des Kontingenten. Denn aus dem Wesen des Kontingenten selbst kann sich ja niemals diese Entscheidung ergeben. Diese göttliche Willensentscheidung ist selber frei und kontingent.[2]

E. Willensaktion ad extra mit endlichem Inhalt (Schöpfung).

Der zweite Akt dieser kontingenten Betätigung besteht sodann darin, daß wiederum der göttliche Wille frei und kontingent seine innerlich gefaßte Entscheidung nach außen durchführt (motio ad extra).[3] Die Grundlage für diesen Ausführungsakt ist jene vorherige innere Willensentscheidung.[4]

F. Der Wille allein berührt die Kreaturen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß eigentlich nur der göttliche Wille die reale Welt der Geschöpfe hervorbringt und sie werktätig beherrscht und leitet. Niemals berührt der göttliche Intellekt oder gar der göttliche Wesenskern

[1] l. c. . . . sed non nisi prius illa essentia sit in omnibus suis suppositis, non quidem quod sine hoc esset defectus principii activi, sed ex parte termini regulatur ordo . . .

[2] Quodl. q. 14. n. 16. Completo igitur toto ordine motionis necessariae sequitur motio contingens . . . motio ad intra. . . .

[3] l. c. . . . completa motione contingente ad intra sequitur motio ad extra. Illa igitur tota est contingens et, per consequens, immediata ipsius voluntatis ut principii.

[4] l. c. . . . quia, nisi ipsa voluntas determinetur in se ad volendum alteram partem, nunquam determinabit aliquid ad extra. . . .

die Essenz, die reale Welt der Geschöpfe. Zwischen Essenz und Intellekt einerseits, sowie der realen Welt anderseits steht als unerläßliches Medium der göttliche Wille. Er allein berührt die Kreaturen. Wenn die göttliche Wesenheit nicht formal den Willen besitzen würde, sagt Skotus, könnte sie überhaupt nichts Außergöttliches hervorbringen.[1]

Daraus erklärt sich auch, warum wir die göttliche Wesenheit als solche nicht erkennen können. Sie ist eben kein Objekt, welches naturhaft auf unsere Vernunft einwirkt, sondern sie ist ein voluntäres Objekt, d. h. ihre Einwirkung hängt gänzlich vom göttlichen Willen ab. Er beherrscht es vollständig, ob und wie er die Essenz unsere Vernunftkraft beeinflussen lassen will. Nur so, wie er es vermitteln will, können wir sie wahrnehmen. Auch kann nichts Geschöpfliches ein vollkommenes Abbild der göttlichen Essenz als solcher sein. Darum können wir auch aus gar nichts Geschöpflichem, das naturhaft auf unsere Natur einwirkt, eine vollendete Erkenntnis der göttlichen Wesenheit als solcher gewinnen.[2]

Darum hängt auch unsere Seligkeit (actus beatificus), d. h. die Schauung und Liebe der göttlichen Wesenheit, ganz vom göttlichen Willen ab. Dieser Seligkeitsakt wird uns nur möglich, weil der göttliche Wille ihn in uns hervorruft, indem er unseren Intellekt und Willen zur Erkenntnis und Liebe der göttlichen Essenz bewegt. Wie kommt z. B. St. Michael zur Erkenntnis und Liebe der Essenz Gottes? Skotus lehrt hierüber folgendes:

Zunächst führt die göttliche Essenz nur ihren eigenen Intellekt dazu, daß er sie erkennt. Dieser Intellektsakt dient sodann als Grundlage dafür, daß Gott wollen kann, auch St. Michael möge die göttliche Essenz

[1] l. c. n. 17. Si illa essentia non esset formaliter volens, nihil omnino posset causare ad extra. . . .

[2] Ox. I. d. 2. q. 2. n. 16. Deus (ut haec essentia in se) non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae (ut haec) naturaliter cognosci. Nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis ostendit sufficienter hanc essentiam, ut haec . . .

schauen. Denn kein Wollen ist nach Skotus möglich, ohne einen vorhergehenden, voranleuchtenden Intellektsakt. Nunmehr endlich bewirkt es der göttliche Wille allein, daß St. Michael ebenfalls die Essenz erblickt. Die göttliche Essenz ist demnach für das Schauen St. Michaels das erste und unmittelbare Objekt nur als Ziel (terminans), nicht aber als direktes Motiv (movens). Direktes, unmittelbares Motiv ist nur der göttliche Wille, weil er allein den geschöpflichen Intellekt berührt und wirksam beeinflußt. Die Essenz aber ist nur entferntes Motiv insofern, als sie den göttlichen Intellekt zu ihrer Erkenntnis bringt, ohne welche Erkenntnis auch der Wille Gottes nicht wollen könnte, daß St. Michael die Essenz schauen solle.[1] Ist es aber dem göttlichen Willen überhaupt möglich, dem Intellekte St. Michaels die göttliche Wesenheit zu zeigen? Skotus sagt hierüber: Der göttliche Wille verbindet zunächst den Intellekt St. Michaels mit sich und bringt ihn also dazu, daß er den göttlichen Willen schaut. Und weil der göttliche Wille vollkommen identisch ist mit der Essenz, so kann er in sich selbst dem Intellekt St. Michaels auch die göttliche Essenz enthüllen.[2]

G. Die naturhaft notwendige Intellektstätigkeit höher gewertet als die freie Willenstätigkeit.

Hiermit wäre die Reihenfolge der göttlichen Betätigungen geschildert, wie sie Skotus bietet in den Quodlibetalen. Bemerkenswert muß es sein, daß der „einseitige" Voluntarist nicht einen Willensakt als erste Tätigkeitsregung

[1] Quodl. q. 14 n. 17. Movere ad actum beatificum non est prius actu voluntatis divine immo est proprie actus illius voluntatis. Essentia enim est quodam modo prior voluntate, licet sit obiectum primum et immediatum illius visionis in ratione terminantis, non tamen est obiectum immediatum in ratione moventis, sed tantum movens remotum, pro quando movet intellectum divinum ad visionem praecedentem illud velle, quo movetur intellectus Michaëlis ad visionem . . . l. c. n. 18. . . . tantum voluntas attingit intellectum creatum. Tamen praesupponit motionem intellectus divini ab ipsa essentia, sine qua ipsa voluntas non haberet illud velle, quo movet . . .

[2] l. c. . . . voluntas potest esse principium motivum ad videndum voluntatem, ut voluntas est . . . quia voluntas est perfecte idem cum essentia ideo potest esse principium motivum ad videndum essentiam, ut essentia est. . . .

statuiert, sondern den naturhaft unfreien Intellektsakt als unerläßliche Voraussetzung für alles Wollen bezeichnet. Interessant ist noch folgender Einwand, den sich Skotus selber macht. Er sagt, man könne behaupten, jener Intellektsakt, durch welchen alles denkbare Kreatürliche zum idealen Dasein produziert werde, gehöre zu den göttlichen Akten erster Ordnung. Denn auch dieser Intellektsakt sei naturhaft ebenso wie die einfache operative Erkenntnis der Essenz und wie der produktive Intellektsakt, nämlich die Zeugung des Sohnes. Dagegen die beiden Willensakte, nämlich die Liebe zur Essenz und die Hauchung des Heiligen Geistes, seien nicht naturhaft, und man könne sie daher wohl eher zu den göttlichen Akten zweiter Ordnung rechnen.

Hier scheint Skotus geradezu offenkundig dem naturhaften Intellekt einen Vorrang vor dem freitätigen Willen einzuräumen. Die Lösung des Einwandes lautet nämlich: Jene beiden Willensakte, die Liebe zur Essenz und die Hauchung des Hl. Geistes, gehören deswegen zu den Akten erster Ordnung, weil ihre Zielpunkte, Essenz und Heil. Geist, reale Existenz haben. Dagegen der Intellektsakt, durch welchen alles denkbare Kreatürliche ideal produziert wird, hat Objekte von bloß idealem Sein, die Ideen. Deswegen gehört er trotz seiner Naturhaftigkeit zu den Akten zweiter Ordnung. Hätte er dagegen reale unendliche Zielpunkte, dann würde er allerdings vor jene beiden Willensakte zu stellen sein, wie man dies ja auch tue mit dem Akt der Erkenntnis der Essenz und der Zeugung des Sohnes.[1] Ähnlich sagt Skotus von der Seele, daß sie immer zuerst denkt, bevor sie etwas wollen kann; denn nichts kann gewollt werden, was nicht vorher gedacht ist.[2]

[1] l. c. n. 15. Prima distinctio ordinum attenditur ex parte terminorum . . . secunda distinctio ordinum ex parte principiorum quantum ad modum principiandi. . . . Verum est de termino totali, qui simpliciter capit esse, non autem de termino formali, qui solummodo capit esse secundum quid . . .

[2] Ox. 2. d. 1. 9. 1. n. 23. . . . (anima non velle potest) nisi ut est actu intelligens, quia quando est in potentia proxima volendi aliquid, actu intelligit illud, quia nihil est volitum nisi cognitum.

So ergibt sich für die göttliche Betätigung folgende Tabelle II:

I. primäre Betätigung:

A. naturhafte Intellektstätigkeit	B. frei-notwendige Willenstätigkeit
a) operativer Intellektsakt (einfache Erkenntnis der Essenz)	a) operativer Willensakt (einfache Liebe der Essenz)
b) produktiver Intellektsakt (Zeugung des Sohnes)	b) produktiver Willensakt (Hauchung des Hl. Geistes).

II. sekundäre Betätigung.

A. naturhafte Intellektstätigkeit	B. freie u. kontingente Willenstätigkeit
(Ersinnung der einfachsten Kreaturideen und Erkenntnis der notwendigen aus ihnen fließenden Wahrheiten)	a) Auswahl dessen, was einst realisiert werden soll und Entschluß zur Realisierung
	b) Ausführung der Realisierung.

H. Kritische Bemerkungen.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, daß Pluzanskis Äußerung ganz befremdlich klingen muß, wenn er meint, nach Skotus könne es noch ganz andere Wesen geben, welche nie ein Verstand, auch nicht der göttliche, ersinnen wird.[1]

Dies ist nach Skotus ganz ausgeschlossen. Denn das Motiv, welches im göttlichen Intellekt jenen Akt hervorruft, durch welchen das Kreatürliche ersonnen wird, ist die göttliche Essenz. Sie ist aber ein naturhaft einwirkendes Motiv. Darum beeinflußt sie den Intellekt mit ihrer vollen unhemmbaren, unendlichen Kraft. Unter der Wucht dieses Motivs löst der göttliche Intellekt einen Akt aus, welcher alles Denkbare ersinnt, und zwar alles, was denkbar ist für den denkgewaltigsten, den unendlichen Intellekt. Darum ersinnt er unendlich vieles, so daß nichts mehr zu denken erübrigt.

[1] Pluzanski: Essai sur la Philosophie de Duns Skot. Paris 1887, S. 182.

Dritter Abschnitt.

Die göttlichen Personen und die ideale Produktion des Kreatürlichen.

Wir haben eben S. 20—21 gesehen, daß Skotus sich fast geneigt zeigte, jenem Intellektsakt, durch welchen alles denkbare Geschöpfliche ersonnen wird, einen Vorrang einzuräumen vor allen göttlichen Willensakten. Der Grund für diese Neigung war die Naturhaftigkeit jenes Intellektsaktes, während die Willensakte nach ihm niemals naturhaft, wohl aber notwendig, d. h. frei-notwendig sein können. Skotus hat sich aber doch dafür entschieden, jene beiden Willensakte, die Liebe zur unendlichen Essenz und die Produktion des Hl. Geistes, zu den Akten erster Ordnung zu rechnen. Hierzu ließ er sich aber nicht etwa deshalb bestimmen, weil er die Willensfreiheit höher wertete als die Naturhaftigkeit, sondern weil diese Willensakte ein unendliches, reales Objekt (die Essenz) und ein unendliches, reales Produkt (den Hl. Geist) haben. Dagegen jener Intellektsakt hat nur endliche und nur ideale Objekte, alles denkbare d. h. alles gedachte Geschöpfliche.

Es ist dies ein Hauptmerkmal der Denkarbeit des Skotus, daß er stets scharf hervorhebt den unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem unendlichen Rein-Göttlichen, das aus eigener Kraft seit Ewigkeit existiert, und zwischen dem endlichen Geschöpflichen, das in jeder Seinsweise erst produziert werden muß. Skotus unterscheidet nämlich eine dreifache Seinsweise des Geschöpflichen:

1. Das ideale Sein oder Gedachtsein; dieses haben die Kreaturen dadurch, daß sie von Gott gedacht werden.

2. Das esse volitum, das Gewolltsein, welches dadurch entsteht, daß Gott alles vorher Erdachte als solches will und liebt.[1]

3. Das reale Sein oder die einst wirkliche Existenz.

[1] Ox. I. d. 45. q. un. n. 2. . . . obiectum volitum non habet esse nisi quia volitum et quia habet esse in voluntate divina. — n. 3. . . . voluntas producit in esse volito in aeternitate sicut intellectus producit in esse cognito vel intellecto.

A. Ideale, voluntäre und reale Produktion eine den drei Personen gemeinsame Wirkung.

Darüber sind alle Scholastiker einig, daß das reale Sein der Kreaturen von den drei göttlichen Personen in Gemeinschaft hervorgebracht wird. Nur in der Begründung dieses Satzes tritt Skotus in Gegensatz zu Heinrich von Gent. Dieser berühmte Lehrer meinte nämlich, das Wissen des Vaters werde praktisch erst durch den Sohn; das väterliche Wissen werde also befähigt zum Urteil über das Handeln erst durch die zweite göttliche Person. Ebenso, meinte Heinrich von Gent, werde der Wille des Vaters und Sohnes zum wirksamen Erschaffen erst befähigt durch den Hl. Geist. Skotus bemerkt am Schlusse seines Referates über die Meinung Heinrichs von Gent etwas abfällig: sic imaginandum est secundum illum in divinis.[1] Er lehnt in sehr reichlicher Weise diese Ansicht ab und behauptet, daß bereits der Vater allein die gleiche vollkommene Kausalitätskraft im Intellekte und Willen besitze wie die drei göttlichen Personen zusammen.[2] Trotzdem lehrt Skotus in Übereinstimmung mit Heinrich von Gent, daß das reale Sein der Kreaturen von allen drei göttlichen Personen zusammen hervorgebracht werde.

Er geht aber noch zwei Schritte weiter, indem er behauptet, auch das Gewolltsein und ebenso das Gedachtsein der Kreaturen werde von den drei göttlichen Personen gemeinsam produziert. Denn die göttliche Essenz ganz allein sei das primäre Objekt des göttlichen Intellektes und Willens. Alles andere, also die unendliche Masse des möglichen Kreatürlichen, bilde das sekundäre Objekt der göttlichen Tätigkeit, und zwar werde dies Zweitobjekt zum idealen Sein erst hervorgebracht durch den göttlichen Intellekt.[3]

[1] Ox. II. d. 1. q. 1. n. 2—4.

[2] l. c. n. 11. . . . eadem causalitas ita aeque perfecta in Patre sicut in tribus. . . .

[3] Ox. II. d. 1. q. 1 n. 9. Naturaliter prius est primum obiectum praesens potentiae respicienti tale obiectum ut primum, quam secundarium est praesens . . . primum obiectum intellectus divini et voluntatis

So ergeben sich die schon oben geschilderten Akte, nämlich:

1. Der operative Intellektsakt, die einfache Erkenntnis der Essenz;
2. der produktive Intellektsakt, die Hervorbringung eines der Essenz ebenbürtigen, darum ebenfalls unendlichen und persönlichen Produktes (Zeugung des Sohnes);
3. der operative Willensakt, die einfache Liebe der Essenz;
4. der produktive Willensakt, die Hauchung des Hl. Geistes, also einer Liebe, welche der unendlichen Essenz adäquat, d. h. unendlich und persönlich ist.[1]

Sicherlich aber sind alle drei göttlichen Personen der Natur nach als eher vorhanden zu denken, als Intellekt und Wille das sekundäre Objekt überhaupt produzieren und würdigen.[2]

Darum sagt Skotus, im ersten Naturmoment des göttlichen Tätigkeitslebens seien die Kreaturen noch gar nicht erkannt und noch nicht erkennbar. Sie haben noch keine Existenz weder ideale, noch voluntäre, noch reale.[3]

---

divinae est sola essentia divina, et omnia alia sunt tanquam secundaria obiecta et producta aliquo modo in tali esse obiecti per intellectum divinum. Prius igitur naturaliter est essentia divina praesens intellectui eius ut primum obiectum quam aliquid aliud . . .

[1] l. c. . . . sed intellectus divinus, habens essentiam ut obiectum sibi praesens, non tantum est potentia operans circa illud, sed est etiam potentia productiva notitiae adaequatae illi intellectui ut principio productivo et illi essentiae, cuius est ut obiecti. Igitur tunc est productiva Verbi infiniti et, per consequens, Verbi geniti in natura divina.

Similiter voluntas, habens essentiam illam actu intellectam ut obiectum sibi praesens, non tantum est potentia operativa, qua sc. formaliter habens eam amet ipsum obiectum, sed etiam potentia productiva amoris adaequati infiniti et, per consequens, personae spiratae in natura divina.

[2] l. c. . . . Prius ergo naturaliter, quam intellectus et voluntas divina habeant vel respiciant aliquod aliud obiectum secundarium, habetur completa ratio productionis personarum divinarum intrinsecarum.

[3] l. c. n. 14. . . . et quia in illo instanti obiectum illud non est ex se actu intelligibile, sed fit actu intelligibile per intellectum, ideo non habet esse in memoria divina, ut memoria est, sed producitur actu intellectus in esse intelligibili in tali esse obiecti. . . .

Erst im zweiten Naturmoment werden sie zur idealen und voluntären Existenz gebracht durch den Ersinnungsakt des Intellektes und den Kürungsakt des Willens. Beide Akte aber gehen aus von den drei vollkommen existierenden Personen.[1]

B. Sohn und Hl. Geist gründen nur auf der Erkenntnis und Liebe der unendlichen Essenz, nicht der endlichen Geschöpfe.

Ebendarum wird nach Skotus der Sohn nur gezeugt als adäquates Produkt der unendlichen Essenzerkenntnis allein. Nicht aber dient auch schon die Erkenntnis des Kreatürlichen der Zeugung des Sohnes als Grundlage. Denn das Kreatürliche ist im ersten Naturmoment noch gar nicht ersonnen.[2] Ebenso geht der Hl. Geist hervor nur als die unendliche persönliche Liebe des unendlichen Willens zum unendlichen liebenswürdigen Objekt, zur Essenz. Mit nichten aber ist die Liebe zu den endlichen Kreaturen der Quellgrund des Hl. Geistes.[3]

Keine göttliche Person wird konstituiert durch irgendeine Beziehung zum Kreatürlichen. Denn dieses ist weder in seiner idealen, noch voluntären, noch realen Existenz

---

[1] l. c. n. 13. . . . alia obiecta, quae sunt secundaria, ad intellectum et voluntatem divinam comparando, quae sunt non ex se obiecta sed producta per intellectum et voluntatem in esse obiecti. . . .

[2] l. c. n. 15. . . . non igitur Verbum prima productione producitur de lapide, ut est in memoria Patris, quia vel lapis non habet esse in memoria Patris, ut memoria est principium producendi Verbum, vel si habet esse in memoria, non tamen prius naturaliter, quam intelligatur in tribus. . . .

[3] Ox. I. d. 10. qu. un. n. 10. . . . Talis enim amor productus proportionatur tam potentiae quam obiecto. Non ita, quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum quia, licet ibi sit actus infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum est ex parte obiecti.

Vgl. Cod. Pal. 993 d. 10. . . . voluntas autem divina quasi in instanti secundo que non potest non esse recta habet actum producendi amorem adequatum obiecto infinito. Etiam tunc producit amorem quo amatur obiectum quantum est amabile et obiectum est infinitum, ideo amor productus est infinitus et amorem infinitum producit, unde spiritus sanctus est amor divine essentie nec amor lapidis vel alicuius creature et ideo voluntas infinita volens lapidem non producit spiritum sanctum.

aus Eigenwert schlechthin so notwendig wie das Rein-Göttliche. Darum kann keine göttliche Person ihrem inneren Wesen nach in Beziehung stehen zu ihm.[1] Wenn gar nichts Kreatürliches existieren würde und zwar weder ideal im Denken Gottes, noch voluntär im Willen Gottes, noch real in eigener Existenz, so wäre doch die ganze Trinität in ihrer Vollkommenheit vorhanden. Denn alles Kreatürliche verdankt in jeder seiner Seinsweisen seine Existenz der ganzen Trinität und ist von ihr abhängig (posterior).[2]

---

[1] Ox. III. d. 32 q. un. n. 3. Pro utroque est una ratio communis, quia respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia praeëxigit utrumque. Sed nihil a Deo in quocumque esse est ex se necessarium. Igitur nullus respectus ad quodcumque aliud a Deo in quocunque esse potest esse in se simpliciter necessarius. Igitur nec potest esse intrinsecus alicui personae divinae, inquantum habet naturam divinam determinato modo habendi . . .

[2] Ox. I. d. 18. q. 6 n. 5. Nulla persona constituitur in esse personali per aliquem respectum ad creaturam. Nec aliqua proprietas personalis dicit respectum ad creaturam. Imo, quidquid est intrinsecum in divinis sive absolutum sive respectivum in quocunque esse reali sive intelligibili abstrahitur ab omni respectu ad creaturam et est prius in quocunque esse creaturae ita quod, si, per impossibile vel incompossibile, nihil aliud a Deo posset esse in aliquo esse, nihilominus esset in Deo, quidquid sibi convenit ad intra secundum quodcunque esse essentiale vel personale, quia prius intelligitur tota Trinitas secundum quodcunque esse quia, quodcunque esse attribuitur creaturae sive reale sive diminutum, illud est a tota Trinitate et ideo creatura secundum quodcunque esse eius necessario est posterior omni esse ad intra in sancta trinitate. Et ideo nihil intrinsecum in divinis includit necessario respectum ad creaturam, quae est posterior.

Vgl. Cod. Pal. 993. d. 18. Omnis persona divina preintelligitur in esse personali ante quodcunque esse creature quia in quocunque esse producitur creatura, producitur esse a deo et in illo esse producitur, esse a tota trinitate; ante ergo quodcunque esse creature persona habet esse; sed non est intelligere relationem, que est ad creaturam secundum aliquod esse, nisi intelligatur creatura secundum illud esse, ergo nulla relatio ad creaturam potest esse proprietas constitutiva persone . . . sicut quod est necessarium esse, non requirit simul natura secum, quidquid non est formaliter necessarium ex se, sicut nihil aliud a trinitate est ex se formaliter necessarium; ergo nulla persona in trinitate exigit aliquid aliud a se secum simul natura. . . .

C. Gründe hierfür.

Wenn man genauer untersucht, welche Gründe Skotus bewogen, den Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen so scharf zu betonen und deswegen das göttliche Tätigkeitsleben in zwei große Naturmomente zu trennen, so findet man folgende:

1. Das Rein-Göttliche, die Essenz und die Personen, sind unendlich; dagegen die Kreaturen sind endlich in jeder Seinsweise, ideal, voluntär und real.[1]

2. Das Rein-Göttliche ist allein schlechthin notwendig (simpliciter necessarium); dagegen die Kreaturen sind ideal, voluntär und real nicht ebenso schlechthin notwendig, d. h. nicht notwendig durch ihren Eigenwert und ihre Eigenkraft (non ex se necessarium).[2]

3. Das Rein-Göttliche allein hat darum auch Existenz aus Eigenkraft und Eigenwert; dagegen alles Kreatürliche hat ideale, voluntäre und reale Existenz nur, weil es hierzu produziert wurde, und zwar nicht um seines Eigenwertes willen.[3]

4. Das Rein-Göttliche allein ist darum auch aus Eigenkraft erkennbar; dagegen die Kreaturen werden erkennbar und strahlen fortan Erkenntnislicht aus erst infolge des Intellektsaktes, durch welchen sie ideale Existenz empfingen.[4]

5. Das Rein-Göttliche allein besitzt darum auch aus Eigenkraft seine unendliche Liebenswürdigkeit und sein absolutes Recht auf Existenz, unabhängig von jeder billigenden Willenszustimmung; dagegen

[1] Ox. III. d. 32 q. un. n. 4. . . . et tunc sequeretur, quod finitum esset ratio movendi intellectum infinitum et ratio producendi notitiam infinitam . . . illud, quod non est formaliter infinitum nec in memoria nec in intelligentia, non videtur probabile quomodo fundaret relationes originis oppositas. . . .

[2] Par. I. d. 27. q. 6. n. 10. (Verbum) non importat in se respectum ad creaturam, quia, ut probatum est d. 18, impossibile est aliquam personam in divinis includere respectum ad creaturas, quia quaelibet persona ex se est necessaria, creatura vero secundum nullum esse est ex se necessaria. Ergo nulla persona includit respectum ad creaturas . . . Vgl. S. 27 Anm. 1 u. 2.

[3] Ox. II. d. I. q. 1. n. 13. Vgl. S. 26 Anm. 1 und S. 27 Anm. 2. Cod. Pal.

[4] l. c. n. 14. S. 25 Anm. 3.

das Kreatürliche empfängt seine ideale Liebenswürdigkeit durch den ersinnenden Intellekt und sein Recht auf reale Existenz samt realem Wert durch den Willensakt, durch welchen es für die reale Existenz erwählt wird.[1]

6. Das Rein-Göttliche, die unendliche Existenz wäre nicht in würdiger Weise erkannt und gewertet, wenn nicht aus ihrer Erkenntnis und Liebe ihr ebenbürtige, göttliche Personen hervorgingen; und der unendliche Intellekt und Wille hätten sich über sie nicht in adäquater Weise produktiv betätigt, wenn sie nicht aus ihrer Erkenntnis und Liebe unendliche, persönliche Produkte hervorbrächten. Dagegen die endlichen Kreaturen, ob ideal, voluntär oder real, sind kein adäquater Inhalt und keine adäquaten Produkte des unendlichen Intellektes und Willens; sie erheischen es auch keineswegs durch ihren Eigenwert, daß sie als Grundlage zur Produktion unendlicher Personen dienen.[2]

D. Nebensächliche (secundum quid) Beziehung der göttlichen Personen zum Kreatürlichen.

Diese Erwägungen scheinen Skotus bestimmt zu haben, das Tätigkeitsleben Gottes in zwei große Naturmomente zu zerlegen. Der erste hat das Rein-Unendliche, Essenz und Personen, zum Objekt und zu Produkten. Dem zweiten dient das Endliche, das Kreatürliche stufenweise als ideales, voluntäres oder reales Objekt und Produkt. Aber in diesem zweiten Naturmoment findet sich ein ganz paralleles Abbild des Per-

[1] Ox. I. d. 10. q. un. n. 10. . . . Essentia enim divina quae est primum obiectum illius voluntatis, est ex se volenda.

[1] Cod. Pal. 993. d. 10. . . . voluntas enim infinita non potest esse non recta ergo non potest nolle summum amabile quod est bonum infinitum nec potest non velle quia non potest nisi esse in actu volendi id bonum quod non dependet ex voluntate quod est infinitum.

[2] Ox. II. d. 1. q. 1. n. 13. Eadem etiam persona producendo ista memoria producit notitiam adaequatam huic obiecto et, cum hoc obiectum sit infinitum, producit personam formaliter infinitam per se subsistentem . . . istae personae producunt amorem adaequatum huic obiecto cognito sub ratione amabilis. Et ita producunt amorem infinitum. Et ita spirant personam divinam, quia nihil est formaliter infinitum, nisi quod per identitatem est Deus.

sonenhervorganges, wie er im ersten Naturmoment vorliegt. Dem Ursprunge nach ersinnt nämlich der Vater die Kreaturen zuerst. Dagegen der Sohn hat die Ersinnungskraft empfangen vom Vater.[1] Er ersinnt daher die Kreaturen seinem Ursprung nach in Abhängigkeit vom Vater.[2]

So liegt also in diesem zweiten Naturmoment auch ein zweiter Ursprungsprozeß. Aber dieser ist bloß sekundär, bloß nebensächlich (secundum quid). Denn in ihm entspringen die göttlichen Personen nicht schlechthin, sondern sie existieren schlechthin schon in ihrer vollkommenen göttlichen Natur. Es ist darum nur ein nebensächliches Entspringen (secundum quid).[3]

E. Korrektur St. Augustins.

Ganz klar wird diese Lehre des Skotus da, wo er sich mit Sankt Augustin auseinandersetzt. Er wahrt dabei ganz seine Auffassung gegenüber diesem großen Lehrer, welchem St. Thomas sich mehr anschmiegte.

St. Augustin nennt nämlich den Sohn Gottes das unendliche gezeugte Wissen. Dies akzeptiert Skotus gerne und sagt, St. Augustin meine damit die eigentliche Zeugung des Sohnes, welche gründet auf der unendlichen Essenzerkenntnis und stattfindet im ersten Naturmoment.[4]

Nun nennt aber St. Augustin den Sohn auch die notitia lapidis, das Wissen um die Steinidee, oder, wie es gemeint ist, das Wissen von allem denkbaren Kreatürlichen. Ferner sagt St. Augustin, der Sohn habe das Wissen über das Kreatürliche vom zeugenden Vater. Skotus findet sich mit diesen Aussprüchen St. Augustins dadurch ab, daß er sie auf den zweiten

[1] Ox. II. d. 1. q. 1. n. 16. . . . quia prius origine Pater intelligit lapidem quam Filius, quia Pater intelligit a se, Filius non a se, sed hoc habet a Patre . .

[2] l. c. n. 18. (Filius accepit) omnem fecunditatem productivam, quae sibi non repugnat, et ita virtutem lapidem producendi. . . .

[3] l. c. n. 16. Sed iste secundus ordo originis non est originatio simpliciter, qua sc. personae divinae producuntur in esse divinae naturae simpliciter, sed est quasi originatio secundum quid sive consequens personas iam productas.

[4] l. c. n. 17. „Verbum esse notitiam infinitam genitam" est ipsum esse infinitam notitiam infinitae essentiae et hoc est per originem ipsius a Patre in primo instanti naturae.

Naturmoment deutet. St. Augustin rede hier bloß von einem quasi originaire, von einem nebensächlichen Zeugungsprozeß. Der Sohn bestehe eigentlich schon im ersten Naturmoment seinem unendlichen Gotteswesen nach. Denn dieses Wissen um die endlichen Kreaturen im zweiten Naturmomente könne nicht Grundlage sein für die Zeugung der unendlichen Person. Nur die Essenz sei unendlich und existiere aus Eigenkraft (per se) als Objekt. Dagegen das Wissen um die Kreaturen ist formal endlich und darum beruht auf ihm gleichsam als nebenbei hinzukommende Begleiterscheinung nur ein nebensächlicher Zeugungsprozeß.[1]

Und ebenso wie es mit dem Gedachtsein der Kreaturen steht, so verhält es sich auch mit deren Gewolltsein.[2] Hierbei kommt die durch den Willen produzierte göttliche Person in Betracht. Hier stellt sich Skotus zu St. Augustin in schärferen Gegensatz, während er vorhin noch Harmonie mit ihm suchte. St. Augustin meint nämlich, der treffendste Name der dritten göttlichen Person sei donum, die Gabe. Denn hierdurch sei das Wesen dieser Person am besten gekennzeichnet, weil sie die höchste Gabe sei, welche den Kreaturen geschenkt werde.

Nun aber wäre somit das Wesen der dritten Person ausgedrückt durch eine Beziehung zu den Kreaturen. Eine solche gehört aber nach Skotus niemals zum inneren Wesen der unendlichen göttlichen Personen, sondern alle derartigen Beziehungen sind von ihm als nebensächlich in das zweite Naturmoment und in den unwesentlichen Ursprungsprozeß verwiesen worden. Darum bemerkt er hier, St. Augustin möge immerhin so sagen. In Wirklichkeit drücke nur der Name Spiritus Sanctus das innere Wesen der dritten Person voll-

[1] l. c. Sed „Verbum esse notitiam lapidis" vel „habere notitiam lapidis a Patre gignente" hoc est quasi originare Verbum secundum quid sive secundum aliquid adveniens Verbo simpliciter. Hoc enim non est ipsum gigni simpliciter sub ratione personae divinae, quia nec sub ratione notitiae simpliciter infinitae vel formaliter infinitae essentiae ut obiecti per se. Licet enim concomitanter notitia illa infinita , quae est infinitae essentiae ut obiecti per se, sit notitia lapidis, quatenus est lapidis, tamen non habet a lapide formaliter infinitatem.

[2] l. c. Et sicut dictum est de esse intellecto, consimiliter dici potest de esse volito.

kommen aus.[1] Denn hiermit sei bezeichnet eine durch sich bestehende, persönliche, unendliche Liebe, welche spiriert, gehaucht sei durch den keuschen und heiligen Willen des Vaters und des Sohnes. Deren Wille könne Prinzip einer solchen Liebe sein, weil er das unendliche und unendlich liebenswürdige Objekt, die Essenz, präsent habe.[2]

Um aber St. Augustins Autorität zu wahren, fährt Skotus dann in folgender schönen Weise fort:

Der Name donum bezeichnet zwar in erster Linie eine Beziehung zu den Kreaturen. Aber nebenbei drücke er auch wirklich eine Proprietät des Hl. Geistes aus. Denn dieser sei der primus amor, die unendliche Urliebe, welche vom Vater und Sohne in edelgütiger Weise (liberaliter) hervorgebracht werde. Nun sei aber an jeder Gabe das Hauptgeschenk gerade die Liebe, mit welcher sie gegeben werde. Z. B. ein Messer oder eine Rose oder sonst eine äußerliche Gabe verdiene nur in so weit den Namen Gabe, als sie freundschaftlich mitgeteilt werde in einem liebegetragenen Willensakt. Weil also der Hl. Geist die persönliche Urliebe ist und die Liebe den Augenstern jeder Gabe bildet, so ist auch in seinem Namen donum nebenbei sein Wesen, die Liebe ausgedrückt.[3]

---

[1] Ox. I. d. 18. q. 6 n. 5. Sed cum respectus quo Spiritus Sanctus dicitur donum, sit ad creaturam, quia non esset donum nisi creatura cui daretur, quia non Patri nec Filio sic datur, sequitur, quod donum non sit proprietas constitutiva Spiritus Sancti, sed tantum spiratio passiva, quae accipit esse a Patre et Filio, quae proprie significatur hoc nomine „Spiritus Sanctus" in sensu compositionis, quidquid dicat Augustinus 5. de Trin. c. 2 quod sc. eius relatio magis in hoc nomine „donum" quam in hoc nomine „Spiritus Sanctus" apparet.

[2] l. c. . . . accipiendo Spiritus Sanctus pro spirato voluntate casta et sancta Patris et Filii, quia talium voluntas, habens obiectum infinitum infinite diligibile sibi praesens, est principium sufficiens producendi amorem infinitum et, per consequens, per se stantem, qui Spiritus dicitur . . .

[3] l. c. n. 6. . . . sed tamen connotat proprietatem tertiae personae procedentis a Patre et Filio, quia amor est verus ex vi processionis suae et sic vere libere donum. Inter enim omnia dona dantis primum donum, quod dat, et quisquis dare potest, est amor eius, quem primò dat amato, qui est ratio

F. Korrektur der Ansicht über die Folge der göttlichen Akte.

So wäre die von Skotus aufgestellte Reihenfolge der göttlichen Akte geschildert. Nur in einem Punkte bedarf obige Tabelle II noch einer Verbesserung. Nach den Quodlibetalen und nach Ox. II. d. 1 scheint nämlich Skotus zu lehren, daß zuerst die doppelte, unendliche Intellektsaktion vor sich gehe und daß erst hierauf die doppelte, unendliche Willensbetätigung einsetze. Demnach würde also der Vater den Sohn hervorbringen, bevor er überhaupt in die Willensaktion eintritt.

Allein dies ist nach Ox. I. und ebenso nach Par. I. dahin zu verbessern, daß der Vater nach der operativen Essenzerkenntnis die Essenz sofort auch operativ will und liebt. Er will und liebt dieselbe aber als solche, die noch zwei anderen ebenbürtigen Personen mitzuteilen ist. Er liebt sie also nicht egoistisch für sich. Darum zeugt er den Sohn auch mit vollbewußtem Willen. Denn er will die Essenz dem Sohne mitteilen, er will also den produktiven Intellektsakt, die Zeugung. Und zwar ist dieser Wille nicht ein bloßes Wohlgefallen, eine begleitende Billigung der Zeugung; sondern es ist ein direktes, vorangehendes Wollen der Zeugung: Der Vater will also die Zeugung mit vorangehendem Wollen.[1]

cuiuscunque alterius doni. Nihil enim habet rationem doni, nisi inquantum cadit sub actu amoris. Non enim cultellus vel rosa neque aliquod exterius habet rationem doni vel meretur nomen doni nisi quia communicatum amicabiliter actu amatorio voluntatis. Ideo omnia dona dicitur (?) talia ratione amoris dantis etsi non recipientis. Spiritus autem Sanctus ex vi processionis suae est primus amor et infinitus et procedens per actum amoris a Patre et Filio eum liberaliter producentibus. Et ita donum, si sit essentiale per se signans respectum ad creaturam, connotabit tamen necessariò proprietatem Spiritus Sancti, qui est primus amor essentiae procedentis a Patre et Filio per actum amoris . . .

[1] Par. I. d. 6 q. 2 n. 5. Ergo ante generationem Filii vult et intelligit essentiam suam, sed non solum ut essentia est, sed ut communicanda Filio. Aliter enim non omni modo perfectionis eam intelligeret. Sed, intelligere et velle essentiam ut communicandam Filio, est intelligere et velle generationem Filii, quia generatio Filii non est nisi communicatio essentiae suae ipsi Filio. Igitur Pater vult prius et intelligit generationem Filii quam generet. Et, per consequens, volendo generat Filium voluntate antecedente.

Ox. I. d. 6 q. un. n. 5. . . . Pater hoc modo gignit Filium volens, quia Pater in primo signo originis intelligit formaliter et tunc etiam potest habere

So ergibt sich folgende Tabelle III, in welcher wieder die Ebenbürtigkeit von Intellekt und Wille hervortritt:

I. Naturmoment:

1. Person der Vater

mit

Intellekt	Wille
a) operative Essenzerkenntnis	b) operative Liebe der Essenz
c) produktive Essenzerkenntnis (Zeugung des Sohnes) 2. Person.	d) produktive Liebe der Essenz (Hauchung des Hl. Geistes) 3. Person.

II. Naturmoment:

Tätigkeit der drei Personen bezüglich des Sekundärobjektes (ideale, voluntäre und reale Produktion der Kreaturen).

G. Keine zeitliche Aufeinanderfolge.

Um aber bei Betrachtung der obigen Tabellen das Mißverständnis zu verhüten, als ob Skotus in Gott zeitliche Entwicklungsprozesse annehme, ist hier zu bemerken, daß diese Zerlegung des göttlichen Tätigkeitslebens bloß für unsere Vorstellungsweise Gültigkeit hat. Es sollen nur Naturmomente, nicht Zeitmomente sein; es soll durch diese Zerlegung vor allem der verschiedene Wert des Primär- und des Sekundärobjektes hervortreten.

Skotus sagt darum auch ganz klar, daß der Vater zwar, dem Ursprung nach, vor dem Sohne besteht, daß sie aber beide, der Natur nach, zugleich existieren, daß also der Vater nie ohne den Sohn, und der Sohn nie ohne den Vater sein kann.[1]

actum volendi formaliter. In secundo signo originis gignit Filium, nec tantum vult illam gignitionem sed volitione habita in primo signo originis, qua Pater formaliter vult, praesupponendo aliquo modo intellectionem qua Pater intelligit, non autem gignitionem Verbi.

[1] Par. I. d. 26 q. 4 n. 14 . . . . Et dico, quod non repugnat, quod Pater sit prior Filio origine et tamen simul naturâ cum eo ita, quod non possunt esse sine seipsis invicem . . . impossibile est relationem esse sine se invicem. Prioritas vero originis non est posse esse sine se invicem sed esse a quo alius . . .

H. Die Ideenproduktion ist vorher gewollt.

Hier ist noch der Ort, um eine fernere Bemerkung anzufügen. Es ist auffallend, daß so viele Forscher, welche sich mit Skotus beschäftigten, bei ihm die Ansicht ausgedrückt finden wollten, die Kreaturideen, ja überhaupt die Wahrheit, sei nicht durch den göttlichen Intellekt, sondern durch den göttlichen Willen produziert. Sogar Pluzanski z. B. meint, nach Skotus sei es eigentlich der Wille Gottes, welcher die Ideen hervorbringe. Skotus sage zwar, der Intellekt produziere die Ideen; allein dies tue er bloß, weil das Wort Wille ihm hier nicht recht passe.[1]

Ebenso ist es nach de Wulfs Darstellung der skotistischen Lehre der göttliche Wille, welcher den essenzialen Gehalt der Kreaturen festsetzt, der also auch die Ideen produziert; dagegen nach St. Thomas sei es der Intellekt.[2]

Pater Minges hat schon genau nachgewiesen, daß nach Skotus der Wille Gottes nur insofern Urheber der Wahrheit ist, als er bestimmt, was und wann etwas einmal realisiert wird. Dagegen niemals lehre Skotus, daß die Wahrheit oder die Kreaturenideen ihrem essenzialen Gehalt nach durch den göttlichen Willen produziert werde. Ihr schöpferischer Urheber sei vielmehr der göttliche Intellekt.[3]

Schon aus unserer Tabelle II ergibt sich übersichtlich, daß der göttliche Intellekt die Kreaturenideen ersinnt, daß er also die Quelle ihrer Wahrheit ist. Aber es wird auch gerade aus dieser Tabelle deutlich, wieso obige Autoren zu der Ansicht kommen konnten, nach Skotus sei auch der Wille Gottes bei der Ideenproduktion mitwirksam. Bevor es nämlich, um uneigentlich und anthropomorph zu sprechen, zur Ersinnung der Ideen kommt, ist nach Skotus das trinitarische Tätigkeitsleben als schon vollendet von uns zu denken. Auch der göttliche Wille hat also schon seine unendlichen, innerwesentlichen Akte

[1] Pluzanski, Essai sur la philosophie de Duns Skot, Paris 1888, S. 186.

[2] De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Löwen 1900, S. 132. Andere Stellen von Ritter, Fouillée und Ritschl siehe oben i. d. Einleitung.

[3] Minges, Gottesbegriff des Duns Skotus S. 29—50. Vgl. auch oben S. 15—18.

gesetzt, nämlich die bloß operative Liebe zur Essenz und die produktive Hauchung des Hl. Geistes. Dieser vollkommene und tätige Wille geht also der Ideenersinnung voran. Darum liegt der Gedanke nahe, daß er aktiv die Ideenproduktion will. Und in der Tat sagt Skotus, formal vollziehe der Intellekt die Ideenproduktion; aber dies geschehe unter dem begleitenden Wohlgefallen des göttlichen Willens.[1]

Ich glaube, man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und ruhig sagen, es liege in der Gedankenrichtung des Skotus, dieses göttliche Wollen der Ideenproduktion nicht bloß als billigendes Wohlgefallen zu fassen, sondern als aktiv vorangehendes, direktes Wollen. Ähnlich faßt Skotus auch das göttliche Wollen bezüglich jenes viel früheren Intellektsaktes, nämlich der Sohneszeugung. Auch diese ist nicht bloß gewollt durch ein begleitendes Wohlgefallen, sondern durch ein direktes, vollbewußt vorangehendes Wollen. Wenn nun dies von einem, schon im ersten Naturmoment vollzogenen Intellektsakte gilt, um wieviel mehr darf man es dann annehmen bezüglich der erst im zweiten Naturmoment stattfindenden Ideenproduktion.

Damit bleibt aber doch bestehen, daß formal nur der Intellekt die Ideen ersinnt,[2] so wie formal nur der Intellekt das Prinzip der Sohnes-Zeugung ist. Das hindert aber nicht, daß beiden naturhaften Intellektsakten der Wille aktiv vorangeht, sie aktiv will und sie dadurch, trotz ihrer Naturhaftigkeit in die Sphäre des Sittlichen erhebt.

Man darf sich natürlich diesen Einfluß des vorangehenden Willens keineswegs so denken, als ob er die reine naturhafte Vernünftigkeit der Sohneszeugung und der Ideenproduktion störend beeinträchtige und irgendwie entwerte. Im Gegenteil, er steigert den Wert und die Existenzberechtigung dieser Akte, besonders der im zweiten Natur-

[1] Ox. I. d. 38 q. un. n. 3. . . . intellectus divinus ex necessitate naturae est speculativus et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente. Deus enim necessario est sciens, non autem voluntate est sciens proprie sicut necessitate non voluntate est Deus.

[2] Vgl. S. 8 Anm. 1.

moment vollzogenen Ideenproduktion. Denn er geht ihr ja voran als der bereits unendlich vollkommene, heilige Wille der Trinität.

In diesem Sinne kann man zugeben, daß obige Autoren nicht ganz fehlgingen, wenn sie bei der Ideenproduktion auch den Willen Gottes eine Rolle spielen ließen. Aber es ist dies nur berechtigt in dem Sinne, daß diese Willenswirksamkeit der naturhaften Vernünftigkeit der Ideenproduktion in keiner Weise Eintrag tut.

In dieser Weise möchte ich darum annehmen, daß die sonst ganz zutreffende Darstellung der skotistischen Lehre von Pater Minges eine Weiterbildung zuläßt.

I. Die Ideen produziert formal nur der Intellekt.

Skotus selbst spricht über den Ursprung der Ideen und somit ihrer Wahrheit, sowie über ihr Verhältnis zum göttlichen Willen folgendermaßen:

Die göttliche Allmacht als absolute Vollkommenheit, d. h. also der göttliche Wille, ist in Gott vorhanden im ersten Naturmoment. Aber dieser, als Allmacht, bietet kein Objekt dar, welches realisiert werden könnte. Vielmehr der göttliche Intellekt produziert erst im zweiten Momente die Ideen der Dinge. Nun haben alle Dinge ideale Existenz im göttlichen Denken und sind darum möglich. Denn erstens widerstreitet ihnen nicht die künftige Existenz; sie könnten einmal existieren. Aber zweitens widerstrebt es ihrem Inhalt, daß sie notwendigerweise einmal existieren müssen; ihr Wesensgehalt, ihr Eigenwert verlangt nicht gebieterisch die Existenz für sie.

In diesen beiden Momenten besteht das Möglichsein der Kreaturen. Und weil dieses Möglichsein erst im zweiten Naturmoment durch den göttlichen Intellekt produziert wird, so geht der göttliche Wille als absolute, göttliche Vollkommenheit diesem Möglichsein voran. Während aber Heinrich von Gent behauptet, das Möglichsein stamme aus dem göttlichen Willen, lehnt Skotus diese Ansicht ab und lehrt, das Möglichsein oder die ideale Existenz der Kreaturen

stamme formal aus dem göttlichen Intellekt, obgleich der göttliche Wille der Ideenproduktion vorangeht.

Skotus referiert dann auch noch die Ansicht Heinrichs von Gent über den Ursprung der Unmöglichkeit. Auch diese stamme nach jenem aus dem göttlichen Willen. Skotus dagegen sagt, die Unmöglichkeit entstehe dadurch, daß der göttliche Intellekt manche Dinge so ersonnen habe, daß sie nicht verbunden werden können. Der Wesensinhalt derselben widerstrebt einander, z. B. der Begriff Stein und der Begriff Vernünftigkeit. Ein Stein kann niemals Vernunft besitzen. Darum, sagt Skotus, beruhe die Unmöglichkeit formal in den Ideen, weil sie nämlich unverbindbar sind; dagegen prinzipiativ, ursprunghaft, stammt die Unmöglichkeit eigentlich doch ebenfalls aus dem göttlichen Intellekt, weil dieser eben manche Dinge als unvereinbar ersonnen hat.[1]

Aus dieser Stelle ergibt sich ganz klar, daß nach Skotus der göttliche Wille als göttliche Vollkommenheit vor den Ideen und vor aller kreatürlichen Wahrheit existiert. Trotzdem

---

[1] Ox. I. d. 43 q. un. n. 5. Licet potentia Dei ad se, id est, aliqua perfectio absoluta, qua Deus est formaliter potens, sit in Deo in primo instanti naturae sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter, . . . tamen per ipsam potentiam sub ratione, qua est omnipotentia, non habet obiectum, quod sit primò possibile, sed per intellectum divinum producentem illud primo in esse intelligibili. Et intellectus non est formaliter potentia activa, qua Deus dicitur omnipotens et tunc res, producta ab intellectu divino in esse tali, sc. intelligibili, in primo instanti naturae, habet seipsâ esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et seipsa repugnat formaliter sibi necessarium habere esse ex se. In quibus duobus stat tota ratio possibilis, in quibus correspondet rationibus potentiae activae. Non est igitur possibilitas in obiecto aliquo modo prior, quam sit omnipotentia in Deo accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prius aliquo absoluto in Deo.

l. c. n. 6. . . . Impossibile simpliciter includit incompossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia. Et ab eo sunt principiative incompossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est igitur ibi iste processus quod, sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter utrumque in esse possibili et illa producta seipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possunt simul esse unum neque aliquid tertium ex eis. . . . Sic igitur impossibilitas prima est formaliter ex parte impossibilis et principiative a Deo. . . .

aber produziert nur der göttliche Intellekt die Ideen. In keiner Weise beeinflußt der Wille störend die ganz vernunftstreng verlaufende Ideenproduktion. Die Ideen stammen also aus dem unendlichen Lichte des göttlichen Intellektes. Man kann aber doch annehmen, daß sie bereits in ihrem idealen Sein gewollt sind von dem unendlichen, vollkommenen Gotteswillen. Dieser, ihre Ersinnung billigende oder direkt sie wollende Wille heiligt gleichsam den naturhaften Intellektsakt, durch welchen die Ideen im zweiten Naturmoment hervorgebracht werden.

K. Die Ideen sind sekundär notwendig und sekundär ewig.

Hiermit löst sich auch die Frage, ob die Kreaturen in ihrer idealen Existenz ein notwendiges Sein haben.

Es ist nach Skotus ganz klar, daß sie nicht eine solche schlechthinige Notwendigkeit besitzen wie die göttliche Essenz. Sie sind auch ideal nicht ex se notwendig, d. h. sie existieren auch ideal nicht aus Eigenkraft, sondern verdanken ihre ideale Existenz dem göttlichen Intellekt. Sie werden aber auch nicht ihres Eigenwertes wegen ersonnen. Der göttliche Intellekt ersinnt sie nicht deswegen, weil er durch sie vervollkommnet wird, sondern es ist geradezu umgekehrt: Weil der göttliche Intellekt bereits im ersten Naturmoment absolut vollkommen existiert, ersinnt er die Ideen. Und ebenso will der göttliche Wille nicht etwa deswegen die Ideenproduktion, weil er durch die Liebe zu den Ideen vervollkommnet würde. Vielmehr gerade umgekehrt ist das Verhältnis: Weil der göttliche Wille schon im ersten Naturmoment bereits unendlich vollkommen ist, billigt und will er die Ideenersinnung.[1]

---

[1] Ox. III. d. 32 q. un. n. 5. Quia una est potentia et unum obiectum primum et habet unum actum infinitum adaequatum sibi. Nec oportet illum unum esse omnium, quasi omnia requirantur ad perfectionem huius actus, sed solummodo ex perfectione huius actus consequitur hoc, quod perfecte tendit in primum terminum, tendat etiam in omnia, circa quae primus terminus est formalis ratio agendi. Sola autem essentia divina potest esse prima ratio agendi tam intellectui divino quam voluntati, quia si aliquid aliud possit esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

Die idealen Kreaturen erheischt also der göttliche Intellektsakt keineswegs zu seiner Vollkommenheit; er geht ihnen vielmehr in seiner schöpferischen Vollkommenheit voran, sie folgen auf sie und hängen gänzlich von ihm ab.[1] Mit anderen Worten: Der göttliche Intellekt besitzt schon alles Erkenntnislicht im ersten Naturmoment durch die Erkenntnis der Essenz. Darum können die Ideen ihm gar kein neues Licht mehr bieten. Im Gegenteil, er schenkt ihnen alles Licht, das sie besitzen. Und ebenso besitzt der göttliche Wille schon im ersten Naturmoment den unendlichen Reichtum an Motiven durch die erkannte und geliebte Essenz. Darum können die Ideen in keiner Weise ihm eine neue Motivierung für sein Wollen darbieten. Kurz, weder für den göttlichen Intellekt noch für den göttlichen Willen können die Ideen als Leitsterne des Erkennens und Wollens dienen.

Darum haben nach Skotus die Ideen nur eine sekundäre Notwendigkeit.[2]

So ist vielleicht zu verstehen, daß obige Autoren[3] auf den Irrtum kamen, anzunehmen, nach Skotus hätten die Ideen überhaupt keine Notwendigkeit und sie seien so kontingent wie die realen Kreaturen.

Pater Minges weist diese Übertreibung mit Recht zurück. Er meint, nach Skotus seien deshalb die Ideen nicht so notwendig wie die Essenz, weil die Ideen erst produziert werden, während die Essenz aus Eigenkraft ewig existiert.[4] Das ist richtig; aber es ist nur der äußere Grund. Man kann dem noch hinzufügen, daß sie gerade wegen ihres minderen Gehaltes und endlichen Wertes einer Produzierung bedürfen; daß sie also nicht wegen ihres Eigenwertes existieren, ja nicht einmal wegen ihres Eigenwertes ersonnen werden und darum nicht schlechthin notwendig sind für die Vollkommenheit

---

[1] Par. I. d. 36 q. 2 n. 7. . . . tale non necessario exigitur ad actum, sed magis sequitur actum et dependet ab actu.

[2] Ox. I. d. 30 q. 2 n. 14. . . . alia non sunt necessaria nisi secundario.

[3] Vgl. oben S. 35.

[4] P. Minges, Gottesbegriff des Duns Skotus, S. 65—72.

des göttlichen Intellektsaktes; sondern weil dieser schon vollkommen ist, werden sie naturhaft notwendig ersonnen. Ihre Notwendigkeit ist also eine ganz geschenkte, vom Intellekt abhängige; ihre Notwendigkeit folgt sekundär aus der unendlichen, naturhaft wirksamen Vollkommenheit des göttlichen Intellektes und ebenso ihre Ewigkeit. S. 24—29; 56—57.

Vierter Abschnitt.

Die Beziehungen der Essenz zu den Ideen.

Alle Scholastiker vor Skotus und zur Zeit des Skotus nahmen, falls seine Äußerung richtig ist, an, daß in der göttlichen Essenz Andeutungen der Kreaturen vorhanden seien. Denn die göttliche Essenz sei das Vorbild alles denkbaren Kreatürlichen. Die Kreaturen seien die Nachahmungen, die Abbilder der göttlichen Wesenheit. Somit beständen also ewige Beziehungen (Relationen) zwischen dem Wesen Gottes und dem inhaltlichen Wesen der Kreaturen. Diese Beziehungen seien für Gott dazu notwendig, daß er die Kreaturen erkennen könne. Denn diese Andeutungen der Kreaturen in der göttlichen Essenz seien gleichsam die Lichtstrahlen, welche Gott zur Erkenntnis der Kreaturen hinführen.

A. Kein Zusammenhang zwischen der göttlichen Wesenheit und dem Kreatürlichen?

Nun sagt aber Werner in seinem Werk über Duns Skotus, dieser habe den Zusammenhang zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Sein zerstört. Denn er habe den schönen Gedanken preisgegeben, daß die göttliche Essenz das Vorbild aller Kreaturen sei, daß also zwischen Essenz und Kreaturideen Beziehungen (Relationen) bestünden.[1]

Auch Harnack meint, Duns habe die thomistische Idee, daß in den geschöpflichen Dingen die absolute göttliche Urform abgebildet sei, aufgegeben.[2]

[1] Werner, Duns Skotus, S. 339, Wien 1881.

[2] Dogmengeschichte III[4] 505 Anm. 2.

Nicht ganz so scharf, aber ähnlich, urteilt Pluzanski über Skotus. Er meint, nach dessen Lehre sei die göttliche Wesenheit ein absolut indeterminiertes, unbestimmtes Vorbild aller möglichen Dinge. Sie enthalte die Typen von Stein und Mensch nicht in notwendiger Weise. Ebensogut könne sie als Typus dienen für ganz andere, überhaupt noch niemals erdachte Wesen. Darum könne die göttliche Vollkommenheit ebensogut dargestellt werden durch eine andere Hierarchie von Wesen, welche nicht einmal der göttliche Intellekt ersonnen habe. Es gebe überhaupt keinen notwendigen Typus, kein notwendiges Vorbild der Kreaturen.[1]

Nach St. Thomas sei es gerade umgekehrt. Nach ihm seien von vornherein in der göttlichen Wesenheit auch die Wesenheiten der Kreaturen vorhanden. Darauf erkenne erst das göttliche Denken dieselben. Dagegen bei Skotus gehe das göttliche Denken schöpferisch ersinnend den Wesenheiten der Kreaturen voran; nach seiner Lehre seien die Ideen ebenfalls erschaffen, gerade wie die wirklichen Kreaturen.[2]

B. Von selbst weist die Essenz Gottes keine Relationen zum Kreatürlichen auf.

Wir haben schon oben gesehen, daß Skotus allerdings lehrt, in der Essenz sei im ersten Naturmoment noch nichts Kreatürliches vorhanden. Eben darum bestünden auch im ersten Moment noch keine Beziehungen zwischen den göttlichen Personen und den Kreaturideen. Darum sei der Sohn seinem innerwesentlichen Sein nach nichts anderes als das persönliche Wissen über die Essenz; nicht aber stehe er kraft seiner wesentlichen Zeugung auch in Beziehung zu jenem Erkenntnisakte, mit welchem der Vater neben der Essenz auch das Kreatürliche erkenne. Ebenso sei der Hl. Geist seinem echt-göttlichen Sein nach nichts anderes als die persönliche Liebe zur unendlichen Essenz; nicht aber gehe er dadurch hervor, daß Vater und Sohn neben der Essenz auch die Kreaturen lieben. Erst im zweiten Naturmoment, wo alles Rein-Göttliche als bereits

[1] Pluzanski, l. c. Seite 182.

[2] l. c. Seite 184.

vollkommen existierend zu denken sei, würden die Kreaturideen ersonnen durch den Intellekt der drei göttlichen Personen zusammen.[1]

Hieraus scheint sich naturgemäß zu ergeben, daß in der göttlichen Essenz, wenigstens im ersten Naturmoment, keine Relationen zu den Kreaturen liegen können, daß also die Essenz nicht das abbildbare Vorbild der Kreaturen ist und daß diese nicht keimartig ihrem Wesensinhalt nach in der Essenz vorhanden sind.

Somit scheint Werner oder doch Pluzanski recht zu haben.

C. Ideale, voluntäre und reale Relationen.

Zur Aufklärung diene folgendes:

Skotus unterscheidet dreierlei Relationen:

1. reale; z. B. der Vater und der Sohn stehen zueinander in realer Beziehung. Der Vater kann nicht Vater sein, wenn er nicht den Sohn real hervorbringt. Es gehört zu seinem Naturgehalt, daß er den Sohn zeugt. Und ebenso gehört es zum Naturgehalt des Sohnes, daß er real vom Vater hervorgebracht wird.

2. ideale oder gedachte Beziehungen. Diese werden durch den Intellekt hervorgebracht. Vor der Intellektstätigkeit sind sie eigentlich noch nicht vorhanden. Sie gehören also nicht zum Naturgehalt der Dinge.

3. voluntäre oder gewollte, willentliche Beziehungen. Auch diese sind nicht im Sachgehalt der Dinge vorhanden, sondern sie werden erst durch den Willen gezogen.

Beispiel: Der eine Schächer am Kreuze denkt über sein verschuldetes Leiden nach und vergleicht damit das unschuldige Leiden Christi (ideale Relation). Nun benützt er sein eigenes Leiden dazu, um dem Erlöser Liebe zu erweisen: Er will es nämlich erdulden aus Liebe zu dem Unschuldigen neben sich. Er setzt also eine Liebes-, eine Willens-Relation zwischen seinem Leiden und dem Leiden Christi. Es ist das keine reale Relation, welche im Naturgehalt seines Leidens läge. Denn der andere Schächer benützt dieselbe Realität, die Kreuzigungs-

[1] Vgl. oben S. 15—16 und S. 24—32.

leiden, zum Gegenteil; er setzt eine Willensrelation spöttischen Hasses.

Man sieht hieraus, daß zu den Willensrelationen alles Benützen mancher Dinge, als Mittel zu einem Zweck, gehört. Besonders ist also die sogenannte gute Meinung eine Willensrelation.

Skotus sagt aber, daß in jeder Willensrelation stets eine Denkrelation vorhanden sei; denn jedem Willen geht ein Denken voraus. Der Lichtstrahl des Denkens bricht dem Wollen gleichsam erst die Bahn; in ihm kann sich das Wollen bewegen, wenn es sich dazu entschließen will. Ohne Denken kein Wollen, ohne ideale Relation keine voluntäre. Gleichwohl aber ist es klar, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den reinen Denkrelationen und den Willensrelationen.

Hier tritt wieder schön hervor die von Skotus gern betonte Ebenbürtigkeit von Wille und Intellekt. Nicht bloß der Intellekt kann Relationen setzen, sondern, allerdings unter Vorantritt des leuchtenden Intellektes, auch der ebenso geistige Wille.[1]

D. Sind die idealen Relationen für Gottes Erkenntnis des Kreatürlichen notwendig?

Hierüber sind nun alle Scholastiker einig, daß in der göttlichen Essenz keine realen Beziehungen zu den Kreaturen bestehen. Sonst wäre ja Gott abhängig von letzteren. Es müssen also ideale Relationen sein, wenn wirklich Beziehungen zwischen

[1] Ox. I. d. 45 q. un. n. 4. Licet hic posset responderi, quod ista relatio voliti ad voluntatem sit per actum intellectus divini comparantis obiectum volitum ad voluntatem . . . tamen respondeo aliter, quod in isto obiecto, ut volitum, est relatio alia ad voluntatem divinam quam illa, quae in eo est, ut intellecti obiecti ad intellectum divinum . . . potest in obiecto ut obiectum est, causare relationem rationis ipsius ad aliud, quae quidem relatio non est realis, quia non est ex natura obiecti in se; nec tamen est stricte rationis, quia non semper illa potentia comparans est ratio tantum sive potentia ratiocinativa. Potest enim voluntas utens aliquo bono ad finem causare in obiecto illo relationem rationis ad illum finem . . . Certum est enim, quod voluntas est talis potentia collativa et comparativa ita bene sicut potentia intellectiva. . . .

der Essenz und den Kreaturen vorhanden sind. Alle Scholastiker, Skotus eingeschlossen, nehmen solche ewige, ideale Relationen an. Skotus meint, weil unser menschlicher Intellekt die göttliche Essenz vergleichen kann mit allem Kreatürlichen, so kann es auch der göttliche Intellekt. Was er aber kann, tut er auch wirklich. Er vergleicht also seine Essenz mit den Kreaturen, er stellt deren Ähnlichkeit fest, und so sind ideale Relationen, Ähnlichkeitsrelationen zwischen Gott und den Kreaturen vorhanden.[1]

Nunmehr aber entsteht ein Gegensatz zwischen Skotus einerseits und seinen Zeitgenossen, den doctores moderni und seinen Vorgängern, St. Thomas und Heinrich von Gent, den doctores antiqui, andererseits. Skotus meint nämlich, jene idealen Relationen seien zwar notwendig in Gott vorhanden, weil sie Gott naturhaft-notwendig produziert; aber sie seien nicht dazu notwendig, daß Gott die einzelnen Kreaturen erkennen könne.[2]

Dagegen die obigen Lehrer behaupten alle, jene idealen Relationen seien für Gott dazu notwendig, daß er die Kreaturen überhaupt erkennen könne.

Besonders St. Thomas lehrte, Gott erkenne, daß seine Essenz nachgebildet, imitiert werden könne. Die Imitationen seiner Essenz seien aber die Kreaturen. So werde also Gott durch die abbildbaren Züge seiner Essenz zur Erkenntnis der Kreaturen geführt. Die abbildbaren Züge, die Relationen zu den Kreaturen, seien ihm also dazu notwendig, um die Kreaturen erkennen zu können. Diese Relationen seien demnach früher erkannt, als die Kreaturen erkannt seien.

---

[1] Cod. Pal. 993 I. d. 34. . . . sed ad quodcunque intellectus noster potest comparare essentiam suam sc. divinam, intellectus divinus potest; ergo cum intellectus divinus potest comparare essentiam suam ad omnia intelligibilia (intellectus divinus potest comparare essentiam suam ad omnia intelligibilia) ergo eternaliter comparat eam ad omnia intelligibilia . . . sed per talem comparacionem causatur relatio rationis; ergo in deo sunt relationes rationis eterne ad omnia scibilia ab ipso quidditative cognita.

[2] Par. I. d. 36 q. 2 n. 34. . . . (illi respectus) non sunt necesse ad hoc, quod Deus cognoscat creaturas distincte, sunt tamen ibi necessariò.

E. Beweise für die Nicht-Notwendigkeit derselben.

Hierauf antwortet Skotus: Warum erkennt Gott, daß seine Essenz imitiert werden kann? Weil sie imitierbar ist. Wenn also in der Essenz zu jeder möglichen Kreatur eine besondere Ähnlichkeitsrelation liegt, dann sind dies reale Relationen. Denn sie sind schon vor jedem Denken Gottes vorhanden und werden nicht erst durch das Denken hervorgebracht.[1]

Ferner: Gott erkennt zuerst das Kreatürliche und dann erst wird er sich reflektierend bewußt, daß er es erkennt; denn die reflexen Akte folgen auf den direkten Akt. Wenn also dazu, daß Gott das Kreatürliche erkennt, Relationen zum Kreatürlichen notwendig sind, dann wären es reale Relationen; denn sie wären schon vor jedem Denken vorhanden.[2]

Im Cod. Pal. 993 steht dasselbe Argument noch klarer: Gott erkennt erst den Stein; dann wird er sich reflektierend bewußt, daß er ihn erkennt. Ideale Relationen entstehen aber nur durch reflektierendes Denken. Wenn also Gott bereits zum ersten direkten Akt (Erkenntnis der Kreaturen) Relationen nötig hat, dann wären dies reale Relationen.[3]

Es erhebt sich außerdem die Frage, durch welchen Intellektsakt diese Relationen gezogen sein sollen. Denn reale dürfen es nicht sein. Sie können aber auch nicht durch den ersten Akt des göttlichen Intellektes hervorgebracht sein. Denn durch diesen Akt erkennt Gott nur sich selbst und vergleicht sich noch nicht mit etwas anderem.[4]

---

[1] Ox. I. d. 35 q. un. n. 8. Deus prius naturaliter est imitabilis a creatura, quam intelligatur ut imitabilis. Quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creaturis, ut videtur, et non e converso. . . .

[2] l. c. n. 2. . . . quia Deus prius intelligit alia a se, quam intelligit se intelligere illa, quia actus reflexus praesupponit actum rectum. Ergo illae relationes, quae essent in Deo ad alia, essent in Deo ex natura rei et non per actum intellectus considerantis illam intellectionem. Sed quod est ibi ex natura rei et non in obiecto, ut cognitum est, est reale.

[3] Cod. Pal. n. 993 I. d. 34. . . . deus prius intelligit lapidem quam intelligit se intelligere lapidem, quia actus rectus prior est actu reflexo; si ergo deus ad hoc, quod actu dicto intelligat intelligibilia quidditative, habet relationes ad ea, ergo illo relationes precedunt negociacionem et fabricacionem divini intellectus; ergo non sunt causate per operationem intellectus et, si sit, sequitur, quod sunt reales relationes ex natura rei. —

[4] l. c. . . . quero, quo actu producitur ista relatio; non actu primo,

Desgleichen wären in Gott nicht bloß Relationen zu allem Kreatürlichen notwendig, um das Kreatürliche zu erkennen, sondern auch, um es zu wollen. Aber auch diese Relationen wären dann reale. Denn Gott will eher das Kreatürliche, als er reflektierend erkennt, daß er es will. Diese Relationen wären also nicht gezogen durch den reflektierenden Intellekt, sondern sie wären real, schon vorhanden vor allem Reflektieren.[1]

Dasselbe Argument findet sich wieder schärfer ausgeprägt im Cod Pal. 993: Der göttliche Wille will früher, daß der Intellekt reflektierend ideale Relationen setze, als der Intellekt wirklich reflektiert und so jene Relationen erzeugt. Wenn also zum Erkennen der Kreaturen Relationen nötig sind, dann auch zum Wollen derselben. Und zwar wären diese dem Wollen vorangehenden Relationen ebenfalls reale. Das ist aber sicher falsch.[2]

Dies ist also einer der Hauptgründe gegen die Theorie des hl. Thomas und der anderen Scholastiker: Wären Relationen notwendig, daß Gott die Kreaturen erkennen und wollen kann, dann müßten diese Relationen vorhanden sein vor diesem Erkennen und Wollen. Somit wären sie reale Relationen und nicht erst gesetzt durch das Denken Gottes. Reale Relationen können aber unmöglich in Gott vorhanden sein zu den Kreaturen. Also sind die vorhandenen Relationen nicht dazu notwendig, daß Gott die Kreaturen erkennen kann.

An diesem mehrfach variierten Beweis ist wieder deutlich zu bemerken, wie Skotus die Ebenbürtigkeit von Wille und Intellekt zur Geltung bringt und doch dabei betont, daß allem Wollen ein Denken vorangehen muß.

quo intelligit se, quia illo actu non comparat ad aliud et relatio rationis causatur in actu comparativo . . .

[1] Ox. I. d. 35 q. un. n. 2. Preterea: Qua ratione essent relationes eternae in Deo ad omnia cognita, pari ratione et ad omnia volita ut volita, et tunc illae relationes essent reales, quia prius vult alia a se, quam intelligat, se velle illa. Et ita relatio voluntatis eius ad alia erit realis, quia non est in aliquo, ut cognitum est.

[2] Cod. Pal. 993 I. d. 34. Preterea si in intellectu divino essent relationes ad omnia intelligibilia, eadem ratione in voluntate divina essent relationes ad omne volubile; sed hoc falsum est, quia tunc essent relationes reales, quia voluntas prius velit intellectum negociari ad causandum relationes rationis, quam intellectus negocietur, licet intellectio simpliciter intellectus precedat.

Ein anderer Beweis des Skotus für seine eigene Ansicht lautet: Zu einer Relation gehören stets zwei Endpunkte (termini). Diese werden durch die Relation zueinander in Beziehung gebracht. Also sind die Endpunkte der Relation schon vor der Relation vorhanden. Darum müssen die Essenz und die Kreaturideen schon vorher erkannt sein, bevor der göttliche Intellekt beide miteinander vergleichen und so eine ideale Relation zwischen ihnen ziehen kann. Wenigstens erscheint dies als probabel, daß der zweite Endpunkt der Relation (Kreaturideen) vor der Relation erkannt sein muß und daß die Essenz nicht mit etwas noch Unbekanntem verglichen werden kann.[1]

Ähnlich heißt es im Cod. Pal. 993, eine Relation könne ihrem Inhalte nach gar nicht erkannt werden, wenn nicht ihre Endpunkte erkannt seien. Also ist nicht die Relation der Grund und die Vorbedingung der Erkenntnis des zweiten Endpunktes. Somit sind auch für Gott keine idealen Relationen der Grund und die Vorbedingung, warum er die Kreaturen erkennt.[2]

Gott muß also z. B. den Stein früher erkennen, bevor er seine Essenz damit vergleichen kann. Im besten Falle kann der Stein zu gleicher Zeit erkannt werden, wann die Relation gezogen wird. Denn mit etwas noch nicht Erkanntem kann kein Vergleich angestellt werden. Ganz ausgeschlossen ist also, daß die Relation die Vorbedingung für die Erkenntnis des Steines ist.[3]

---

[1] Ox. I. d. 35 q. un. n. 10. Et ista via potest tenere istam propositionem, quae videtur probabilis, quod relatio non naturaliter cognoscitur nisi cognito termino. Sed nec intellectus comparat ad aliud nisi naturaliter prius cognito termino, quam propositionem non potest alia via tenere, quia oportet quod dicat, quod illa relatione, qua comparat istam intellectionem, comparet essentiam ad aliquid non prius cognitum naturaliter . . .

[2] Cod. Pal. 993. I. d. 34. . . . Preterea relatio non potest cognósci nisi precognoscatur id ad quod est, quia in diffinicione relationis ponitur id, ad quod est, et non potest cognosci aliquid nisi precognoscatur id quod ponitur in eius diffinicione etiam si sit additum, ergo ante relationis cognicionem cognoscitur terminus; ergo illa relatio, que ponitur in deo, non est formalis ratio cognoscendi creaturam; non ergo in Deo sunt alique relationes causate per operationem intellectus, quibus cognoscat determinate creaturas.

[3] l. c. . . . nam prius cognoscitur lapis antequam deus comparet essentiam suam ad lapidem vel si non prius saltem simul natura quia non est

F. Absolutheit des ersinnenden Intellektes und des liebendwertenden Willens.

Nachdem Skotus mit diesen und anderen Gründen die damals herrschende Ansicht bekämpft hat, legt er seine eigene Anschauung folgendermaßen dar:

Nach Aristoteles gebe es nicht bloß wechselseitige Relationen, bei denen jeder Endpunkt den andern bedinge, sondern auch einseitige. Bei diesen sei nur der eine Endpunkt abhängig; dagegen der andere bleibe ganz absolut. Unser geschöpfliches Erkennen werde beherrscht durch die Objekte. Es müsse sich richten nach den Objekten. Das beherrschende Maß für unsere Erkenntnis seien die Objekte. Dagegen bei Gott sei es gerade umgekehrt. Sein Denken richte sich nicht nach den Objekten, sondern die Objekte werden durch sein Denken produziert und beherrscht. Sein Denken ist das Maß (mensura) der Dinge. Darum bleibt sein Denken den Dingen gegenüber ganz absolut. Die Dinge stehen in einseitiger Abhängigkeitsrelation zu seinem Denken.[1]

Im Cod. Pal. 993 heißt es ebenso, daß unser Erkennen mensuriert werde durch die Objekte. Dagegen das göttliche Wissen ist die mensura der Objekte, bleibt ihnen gegenüber absolut, beherrscht und umschreibt sie, sowie die Relationen, in welchen die Objekte zum göttlichen Wissen stehen. Also

---

intelligibile quia comparat per intellectum suum essentiam suam ad lapidem nisi prius vel simul cognoscitur lapis quia aliter comparat ad non cognitum; ergo quando relatio producitur habet totum cognitum ergo non oportet talem relationem precedere ad hoc quod obiectum cognoscatur.

[1] Ox. a I. d. 35 q. un. n. 9. Potest dici ad quaestionem quod relationes tertii modi differunt per se ab aliis duorum modorum, quia in tertio modo non est mutuitas sicut in aliis duobus modis . . . Terminus relationis est absolutum ut absolutum. Sicut igitur obiectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius inquantum mere absolutum et sic ipsa est mensurata per ipsum, ita videtur quod, cum intellectio divina sit simpliciter mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti . . .

ist für Gott keine Relation zum Steine dazu erforderlich, damit er den Stein erkennen kann.[1]

Nur weil der gedachte Stein vom göttlichen Wissen abhängig ist, besteht notwendigerweise eine Relation des Steines zum göttlichen Wissen und gibt es überhaupt Relationen der Objekte zum göttlichen Erkennen.[2]

Parallel dem Verhältnis des göttlichen Intellektes zu den Kreaturen ist dasjenige des göttlichen Willens zu ihnen: Der göttliche Wille liebt die Essenz nicht in Hinordnung auf das Kreatürliche. Er produziert also nicht das Kreatürliche zum Gewolltsein (esse volitum), indem er die Essenz liebt um des Kreatürlichen willen und sie vergleicht mit dem Kreatürlichen. Im Gegenteil, er will und liebt alles Kreatürliche um der Essenz willen und ordnet alles Kreatürliche hin auf die Essenz. Die Vergleiche oder Beziehungen, welche der göttliche Wille setzt, bringen also das Kreatürliche in Abhängigkeit zur Essenz. Dagegen die Essenz bleibt ganz absolut, und in ihr ist keine Willensrelation zu den Dingen.[3]

Ebenso erkennt der Intellekt an erster Stelle die Essenz. Auf Grund dieser Essenzerkenntnis und kraft derselben erkennt er dann alles Kreatürliche an zweiter Stelle.

[1] Cod. Pal. 993 I. d. 34. . . . Scientia nostra refertur ad scibile secundum tertium modum relationis que est mensurati ad mensuram et differt iste tertius modus relationis ab aliis quia non est mutuitas in isto tertio modo relationis; terminat sub respectu quo absolutum est quia aliter ut terminat referretur et esset mutuitas in illo modo sicut in aliis; cum ergo scientia divina sit mensura in comparacione ad alia scibilia et obiecta, sua scientia terminabit relationem intelligibilium ad scienciam divinam sub ratione absoluta suae scientiae et non sub ratione aliqua relativa; ergo non requiritur aliqua relatio in eo inquantum est sciencia divina de lapide ad hoc quod sciat lapidem; non ergo ad hoc, ut deus sciat lapidem requiritur aliqua relatio ipsius ad lapidem.

[2] Ox. I d. 35 q. un. n. 9. . . . Ergo praecise sufficit ponere relationem in altero extremo, ubi est dependentia. Illud est obiectum ut cognitum.

[3] l. c. Praeterea: Voluntas fruens fine non producit aliud ab ipso in esse volito, amando finem in ordine ad aliud sive comparando ipsum ad aliud amabile, sed magis comparando aliud amabile ad istum finem, ita quod relatio causata per comparationem voluntatis videtur esse in aliquo alio amato ad finem. Nulla autem comparatio per voluntatem videtur esse in fine amato.

Aber hierdurch ist nicht die Essenz in Abhängigkeit gebracht worden zum Sekundärobjekt, sondern umgekehrt, das Kreatürliche ist abhängig von der Essenz.[1]

Im Cod. Pal. 993 ist dieselbe Stelle wieder besonders klar: Der Wille will zuoberst das Endziel, die Essenz. Aus Liebe zu ihr will er alles, was zum Endziel als Mittel dienlich ist. Darum will also der göttliche Wille z. B. den Stein um der Essenz willen. Nicht aber will er sich selbst dadurch, daß er sich oder seine Essenz um des Steines willen will. Er ordnet sich also nicht hin auf den Stein.[2]

Ebenso ist das Verhältnis des göttlichen Intellektes und seines Denkens bezüglich der Essenz und der Kreaturideen.[3]

Intellekt und Wille bleiben also beide absolut beim Ersinnen und Wollen der Kreaturen diesen gegenüber. Beide umgrenzen und umschreiben die Objekte sowie die Abhängigkeitsrelationen, in welche die Objekte versetzt werden, indem der Intellekt das Kreatürliche zum idealen und der Wille es zum voluntären Sein produziert, d. h. indem der Intellekt das Kreatürliche ersinnt und der Wille es will.[4]

Die göttliche Essenz als solche, welche also noch keine Andeutung des Außergöttlichen enthält, ist der absolut bleibende Grund, warum nicht bloß sie selbst, sondern auch alles denkbare Außergöttliche er-

[1] l. c. Ergo a simili in intellectu cognoscente primum obiectum et ex illius cognitione cognoscente obiectum secundarium nulla videtur relatio produci in ipso primo obiecto ad secundum, sed e converso.

[2] Cod. Pal. 993 I. d. 34. . . . Preterea voluntas primo vult finem et ex amore finis vult illud quod est ad finem; unde voluntas divina vult lapidem propter se et non vult se per comparationem ad lapidem; unde non vult finem, sed primo vult essentiam suam et secundo loco vult lapidem propter essentiam suam. . . .

[3] l. c. ergo similiter ex parte intellectus divini intellectus divinus primo intelligit essentiam suam et secundo non intelligit essentiam suam; non ergo est necessaria alia relatio ad creaturam intelligibilem ad hoc quod creatura intelligatur a deo.

[4] Ox. I d. 45 q. un. n. 3. . . . Ita dico hic, quod voluntas divina sub ratione mere absoluta terminat respectum voliti ad ipsam, quod quidem voluntas divina producit in esse volito et in aeternitate sicut intellectus producit in esse cognito vel intellecto. Et simili modo dicendum de esse voliti sicut dictum est de esse cogniti.

kannt wird. Durch ihre Lichtkraft steht der göttliche Intellekt in vollendetster Denktätigkeit, so daß er zunächst sie selbst erkennt. Durch sie ist er aber auch befähigt, alles denkbare Kreatürliche ideal zu produzieren, d. h. schöpferisch zu ersinnen. Wie also die Ursache ihrer Wirkung gegenüber ganz absolut bleibt, während die hervorgebrachte Wirkung in Abhängigkeitsbeziehung steht zur Ursache, so hängen die Kreaturideen gänzlich ab von der absoluten, göttlichen, schöpferischen Intellektion.[1]

In dieser Weise lehrt Skotus, daß in Gott ewige, ideale Relationen zu den Denkobjekten bestehen; allein sie seien nicht früher vorhanden als die Denkobjekte selbst und seien darum nicht notwendige Vorbedingungen für die Produktion der Denkobjekte.

a) Darlegung nach dem Oxforder Kommentar: Ideale Relationen erst nach der Kreaturenersinnung.

Im ersten Moment erkennt also Gott seine Essenz in ihrer reinen Absolutheit und Unvermischtheit. Im zweiten Moment produziert er die Kreaturen, z. B. den Stein, zur idealen Existenz. Der gedachte Stein steht nunmehr in Abhängigkeitsrelation zur göttlichen Denktat, durch welche er ersonnen wurde. Nicht aber ist die schöpferische Intellektion abhängig vom ersonnenen Steine. Vielmehr die Intellektion terminiert, umgrenzt und beherrscht die Relation, in welcher der Stein von ihr abhängt. Im dritten Moment erst würde dann etwa Gott seine Essenz mit dem erdachten Stein vergleichen. So verursacht er eine ideale Relation zwischen Essenz und Stein.

[1] Ox. I d. 35 q. un. n. 14 . . . essentia sub ratione qua essentia, quae sub ratione absoluta est ratio cognoscendi non tantum ipsammet, sed omne aliud sub quacumque ratione cognoscibilis, et hoc isto modo intelligendo: Per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito. . . . illud aliud dependet ad istam intellectionem, ut ad absolutum, sicut etiam in aliis dicetur, quod causa sub ratione mere absoluta est actus primus, a quo procedit effectus. Et effectus ut productus habet relationem ad causam.

Endlich im vierten Moment reflektiert Gott über diese Relation und wird sich reflektierend ihres Daseins bewußt.

In dieser Weise kommt also die Setzung der idealen Relationen erst im dritten Moment zustande. Sie folgt also auf die im zweiten Moment vollzogene Ersinnung der Kreaturen. In keinem Fall sind also die Relationen notwendig als Vorbedingungen für die ideale Produktion der Kreaturen.[1]

b) Nach Cod. Pal. 993: Ideale Relationen werden erst nach den Ideen ersonnen.

Im Cod. Pal. 993 betont Skotus besonders, daß der göttliche Intellekt im zweiten Moment die Kreaturen zum idealen Sein produziere durch einen direkten, nicht aber durch einen reflektierenden Intellektsakt. In diesem zweiten Moment vergleicht also Gott seine Essenz noch nicht mit etwas Außergöttlichem. Denn ein vergleichender Intellektsakt wäre ein reflektierender Akt. Darum besteht also im zweiten Moment noch gar keine Relation der Essenz zu den idealen Kreaturen. Die idealen Kreaturen stehen vielmehr zum göttlichen Denken in einer Abhängigkeitsbeziehung, wie das Umschriebene, Umgrenzte, Gemessene abhängig ist von seinem Maß. Dagegen Gott und das göttliche Denken bleibt den idealen Kreaturen gegenüber ganz absolut und umschreibt beherrschend und kausierend jene Relationen, in welchen die idealen Kreaturen zur Essenz in Abhängigkeit stehen.

---

[1] l. c. n. 10 . . . secundum hoc potest concedi, quod sunt ibi relationes in Deo aeternae ad obiecta cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione obiectorum. Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta. In secundo instanti producit lapidem ita, quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla ab hac in intellectione divina ad lapidem. Sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile, ad quod nos possumus comparare. Et tunc comparando se ad lapidem intellectum potest causare in se relationem rationis. Et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti et tunc illa relatio rationis cognita erit.

Sic igitur non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem tamquam prior lapide ut obiectum, imo ipsa, ut causata, est posterior quia in tertio instanti. Et adhuc posterior esset ipsa ut cognita quia in quarto instanti.

Erst im dritten Moment vergleicht der göttliche Intellekt seine Essenz mit den idealen Kreaturen, z. B. mit dem gedachten Stein. Hierdurch wird erst eine ideale Relation zwischen Essenz und Stein verursacht.

Endlich im vierten Moment reflektiert Gott über diese Vergleichung der Essenz mit dem Steine. So wird die ideale Relation erst im vierten Moment erkannt, d. h. Gott wird sich reflektierend ihrer bewußt.

Es ist also klar, daß diese Relationen im Denken Gottes erst auftreten, nachdem die idealen Kreaturen schon produziert sind. Denn letztere werden schon im zweiten Moment hervorgebracht, dagegen die idealen Relationen erst im dritten und vierten Moment. Und diese Relationen wären die Ideen.[1]

G. Die Ideen sind nicht ideale Relationen, sondern die gedachten Objekte selbst.

Aus dieser Textstelle könnte man schließen, daß Skotus noch wie seine Vorgänger und Zeitgenossen die im dritten und vierten Moment produzierten idealen Relationen für die Ideen hielt.

Allein er ist mit diesem Standpunkt nicht zufrieden. An der Hand einiger Aussprüche St. Augustins stellt er eine andere Ideenlehre auf, welche er für die eigentliche Doktrin

[1] Cod. Pal. 993 d. 34 . . . intellectus divinus . . . in secundo instanti intelligit creaturam in esse intelligibili non actu comparativo sed lapis actu directo quod consequitur relatio ad intellectum divinum vel ad scientiam divinam secundum tertium modum quia lapis tunc in esse intelligibili refertur ad scientiam divinam sicut mensuratum ad mensuram . . . productum referri ad deum qui ut terminat illam relationem absolutus intelligitur et non econtra refertur. In tertio autem signo vel in tertio instanti nature, in tertio momento nature intellectus divinus comparat essentiam suam ad lapidem in esse intelligibili ex qua causatur relatio quedam ydealis; in quarto autem instanti reflectitur supra illam comparationem et super actum comparandi et sic cognoscitur ydea, ita quod, ut ens quoddam est, sequitur intellectionem creature. In signo tertio et in quarto instanti sive in quarto momento sequitur cognicio et intellectio ystius ydee et illius relationis. (Die Stelle ist entweder sehr wörtlich nach dem mündlichen Vortrag, wobei Skotus, wie mir scheint, durch häufende Ausdrücke recht klar sein wollte — in tertio autem signo vel in tertio instanti nature, in tertio momento nature — oder, was aus der anfänglichen Unklarheit der Stelle folgen dürfte, sie hat beim Abschreiben gelitten.)

des afrikanischen Kirchenlehrers hält. Er kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß nicht diese im dritten und vierten Moment ersonnenen Relationen die eigentlichen Ideen seien, sondern daß vielmehr die bereits im zweiten Moment erdachten idealen Kreaturen als die wahren Ideen bezeichnet werden müssen.

St. Augustin sagt nämlich, ohne die Ideen sei niemand weise und in der Schauung der Ideen bestehe die Glückseligkeit. Nun ist aber gerade nach Skotus Gott bereits im ersten Naturmoment vollkommen weise und glückselig. In diesem ersten Moment ist aber noch nichts Kreatürliches, weder ideal noch voluntär noch real, also auch noch keine Idee, vorhanden.

Skotus legt nun St. Augustin folgendermaßen aus: Gott ist in vorzüglichstem Maße weise im ersten Naturmoment durch die Weisheit, welche er besitzt, indem er die Essenz allein in ihrer einfachsten Reinheit erkennt. Er wäre hiermit aber noch nicht weise auf jede ihm mögliche Art. Dies ist erst dann der Fall, wenn er auch die Kreaturen erkennt. Die gedachten Kreaturen sind nun aber die Ideen. Also ist Gott ohne die Ideen nicht auf jede ihm mögliche, erschöpfende Art weise, obwohl er schon im ersten Moment bereits wesentlich weise ist.[1]

Im Cod. Pal. 993 sagt Skotus ähnlich, Gott sei formal weise, indem er seine Essenz schaue, auch wenn er außerdem nichts sehe. Allein er wäre nicht vollkommen weise, wenn er nicht auch die Kreaturen in ihrem idealen Sein erkennen würde. Ebenso genieße niemand dadurch höhere Glückseligkeit, daß er die Ideen erblicke; denn die Schauung der Ideen sei nur eine Begleiterscheinung der Schauung der Essenz.[2]

---

[1] Ox. 1. d. 35. q. un. n. 13 . . . licet enim Deus principaliter sit sapiens sapientiâ essentiae suae ut obiecti, tamen non omni modo, si non saperet creaturam, quae creatura ut intellecta ab ipso est idea. Et ita non intellectis ideis sapiens omnino esse non potest.

Ponitur autem esse sapiens perfectissime in primo instanti, sed non sapiens omnino in primo instanti absque secundo.

[2] Cod. Pal. 993. d. 34 . . . sine istis obiectis sapiens esse non potest licet deus formaliter sapiens in videndo essentiam suam et si non videret aliquid aliud; tamen non intellectus creatus nec increatus perfecte sapiens est istis non intellectis . . . qui hoc in deo videt non propter hoc beacior quia hoc videt, quia visio istorum concomitatur visionem essencie.

In sehr klarer Weise entwickelt hier ferner Skotus, wie er durch St. Augustin auf den Gedanken kam, nicht ideale Relationen zwischen der göttlichen Essenz und den Kreaturen seien die Ideen, sondern die gedachten Kreaturen selbst seien als Ideen zu bezeichnen: St. Augustin beschreibt nämlich die Idee als das ewige Gedankenbild, welches von jedem einzelnen Ding im göttlichen Denken vorhanden sei und nach welchem das betr. Ding außerhalb Gottes gebildet werde. Denn Gott verursache alles auf eine vernünftige Weise. Also habe er von allem, was er verursache, in seinem Denken ein vernünftiges Vorbild. Dies Gedankenbild ist die Idee des betreffenden Dinges. Ferner produziert Gott verschiedene Dinge nicht nach einem und demselben Vorbild. Also hat er für jedes einzelne Ding ein eigenes Vorbild, eine eigene Idee. Ebenso schaut Gott, wenn er etwas verursacht, nicht auf etwas, was außerhalb seiner besteht, um sich danach etwa zu richten. Denn er ist von nichts außer ihm abhängig. Also müssen die Ideen im göttlichen Denken sein. Alles aber, was in Gott ist, ist ewig. Darum sind die Ideen ewig.

Demnach scheinen also die gedachten Dinge selbst die Ideen zu sein. Der gedachte Stein ist die Idee, welche Gott vom Steine hat. Idee ist also das dem göttlichen Intellekt präsente denkbare Ding, nach welchem ein reales Abbild gestaltet wird.[1]

In der Waddingschen Druckausgabe ist noch betont, daß die Ideen deswegen ein göttliches Denken sein müssen, weil Gott zu seinem Wirken nichts außer sich bedarf. Der

[1] Cod. Pal. 993 l. c. . . . ex dictis augustini ibidem potest haberi talis descriptio ydee: ydea est ratio eterna in mente divina propria cuiuslibet formabilis, iuxta quam formatur quicumque formabile est; nam deus causat omnia rationabiliter; ergo habet rationes omnium causabilium et hec ratio ydea; est ergo ydea ratio; sed deus non producit diversa eadem ratione; ergo ydea est propria ratio secundum quam aliquid formabile; et non respicit ad aliquid extra se in formando quia non est dependens; ergo est propria in mente divina; sed nihil est in eo nisi eternum; ergo est ratio eterna; et sic patet quod ydea est ratio eterna etc. ex ista descriptione ydee videtur quod si res cognita ydea videtur quod res cognita ut ydea lapidis sit lapis cognitus . . . unde ydea est intelligibile presens intellectui divino iuxta quod aliud formatur.

gedachte Stein sei die Idee des Steines, wie man die gedachte Arche als Idee der materiellen Arche bezeichnen könne. Denn sie ist das eigens erdachte Gedankenbild, welchem die Arche in der Materie nachgebildet wird.[1]

Hiernach scheint Skotus die Ansicht ganz aufgegeben zu haben, daß unter den Ideen ideale Relationen zwischen Essenz und den Kreaturen zu verstehen seien.

Dagegen im Cod. Pal. 993 findet sich noch folgende Bemerkung: Im ersten Moment erkennt der göttliche Intellekt seine Essenz. Im zweiten Moment erkennt er die Quidditäten, alles denkbare Kreatürliche, seinem Wesensgehalte nach. Dies, die gedachten Kreaturen, sind die Ideen. Im dritten Moment vergleicht sodann der göttliche Intellekt seine Essenz mit diesen Ideen. So werden ideale Relationen zwischen der Essenz und den idealen Kreaturen schöpferisch gezogen, kreiert. Diese idealen Relationen, sagt hier Skotus, könne man ebenfalls als Ideen bezeichnen.[2]

Hier läßt also Skotus auch noch diesen Relationen den Namen Idee, wahrscheinlich um nicht in allzu scharfem Gegensatz zu allen doctores antiqui et moderni zu stehen. Nichtsdestoweniger glaubt er aber mit seiner Ideenlehre die recht-

---

[1] Ox. I. d. 35. q. un. n. 12. Sententia Augustini in illa quaestione potest colligi in ista descriptione ideae: Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam est aliquid formabile extra ut secundum propriam rationem eius.

Probatio primae particulae: Deus omnia causat vel causare potest non irrationabiliter, ergo rationabiliter. Igitur ante habet rationem, secundum quam format. Non autem eandem omnium, ergo singula propriis rationibus format. Non autem rationibus extra se, quia non eget in effeciendo aliquo alio a se: igitur rationibus in mente sua. . . . Nihil autem in mente sua tale ponitur nisi idea . . . igitur videtur quod lapis intellectus possit dici idea . . . sicut arca in mente potest dici ratio respectu arcae in materia et est propria ratio, secundum quam arca in materia formatur. Et ista ratio est aeterna in mente divina ut cognitum in cognoscente per actum intellectus divini. Quidquid autem est in Deo secundum quodcunque esse sive rei sive rationis per actum intellectus divini, est aeternum. . . .

[2] Cod. Pal. 993 d. 34. . . . unde in primo instanti intellectus divinus intelligit essentiam suam et in secundo quidditates aliorum que ut sic intellecte sunt, ydee dicuntur et in tertio instanti intellectus divinus comparat essentiam ad quidditates et creantur relationes rationis que dici possunt quedam alie ydee.

verstandene Ideenlehre St. Augustins vorzutragen. Denn dieser sage nicht, die Idee sei eine ratio, ein Vernunftgrund, kraft dessen Gott etwas anderes, nämlich die Kreaturen, erkenne, sondern er lehre, die Idee sei eine ratio, ein ideelles Vorbild, nach welchem er die Kreatur gestalte. Denn es wäre eine Erniedrigung des göttlichen Intellektes, wenn er durch etwas Endliches, wie die idealen Wesenheiten, zum Erkennen moviert würde. Sollte sich aber irgendwo eine Stelle finden, wo es heiße, die Idee sei der Vernunftgrund, kraft dessen Gott etwas erkenne, so sei dies so zu verstehen, daß die Idee nur passives Erkenntnisobjekt sei. Nie aber sei sie ein den Intellekt aktiv bewegendes Erkenntnisobjekt, Erkenntnismotiv.[1]

H. Erneuerung der echten Ideenlehre St. Augustins.

Diese letzte Bemerkung leitet gut über zu einigen bemerkenswerten Gedanken, welche Skotus im Pariser Kommentar über das Relationenproblem ausspricht. Hier schildert er nämlich genauer, in welcher Weise die gedachten Kreaturen dem göttlichen Denken als Objekte dienen.

Erstens können sie nie aktiv movierende Objekte sein. Sie sind nicht Erkenntnismotive und bewegen darum den Intellekt nicht durch ihre Lichtkraft, daß er sie oder etwas anderes durch sie erkennt. Das einzige Motiv, durch welches der unendliche Intellekt zur Erkenntnis alles Kreatürlichen gebracht wird, ist die ihm ebenbürtige, unendliche Essenz.

Zweitens können sie Objekte sein als rein passiver Denkinhalt. Doch auch hier macht Skotus einen Unterschied: Sie sind nämlich wiederum nicht Denkobjekte um ihres Eigenwertes willen. Ferner sind sie nicht vorhanden durch ihre Eigenkraft (per se). Dies ist vielmehr wieder bloß die göttliche

[1] Cod. Pal. 993 l. c. . . . unde augustinus non dicit quod ydea est ratio secundum quam intelligit sed secundum quam format quicunque formabile est; si enim esset idem secundum quod intelligit cum sit quidditas intellecta vilesceret intellectus divinus in intelligendo; si tamen invenitur alicubi quod ydea sit ratio, secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut ipso obiecto cognito non sicut ipso obiecto motivo ad actum intelligendi.

Essenz. Sie allein ist um ihres unendlichen Wertes willen das Denkobjekt des unendlichen Intellektes. Dieser bedarf ihrer, um selber vollkommen zu sein. Sie selber aber existiert real durch ihre Eigenkraft. Und ebenso ist sie die mensura des göttlichen Denkens, das Maß, gemäß dem sich der Intellekt betätigt. Dagegen die Ideen sind passive Objekte in sekundärer Weise. Sie existieren nicht aus Eigenkraft, sondern sie hängen ganz ab vom Intellekt, welcher sie schöpferisch produzierte und sie erhält. Er ist daher ihre mensura, weil er sie ganz begründete und sie umschreibt und umgrenzt nach ihrem Inhalt. Auch bedarf er ihrer nicht, um vollkommen zu sein, sondern weil er vollkommen ist, ersann er sie. Sie verdanken also ihre Existenz nicht ihrem eigenen inhaltlichen Werte, sondern der Vollkommenheit des göttlichen Intellektes.[1]

I. Reihenfolge der auf das Kreatürliche gehenden Intellekts- und Willensakte.

Um uns das Relationenproblem nach der Denkweise des Skotus ganz klar zu lösen, wollen wir uns die einzelnen göttlichen Denk- und Willensakte vergegenwärtigen, welche hierbei in Betracht kommen.

a) Wir haben schon oben gehört, daß der göttliche Wille als trinitarisch-vollkommener der Ideeersinnung vorangeht.[2] Skotus sagt zwar nirgends deutlich, Gott wolle direkt mit diesem vollkommenen, vorangehenden Willen, daß der Intellekt spekulativ sich betätige und so die Ideen produziere. Er redet nur von einem begleitenden Wohlgefallen. Allein in Analogie zur Hervorbringung des Sohnes, welche schon im ersten Naturmoment stattfindet und doch vorher direkt gewollt wird, kann man annehmen, daß auch die Ideenproduktion vollbewußt gewollt und nicht bloß begleitenderweise vom Willen

[1] Par. I. d. 36 q. 2 n. 5.—7 n. 7. . . . quia tale non necessario exigitur ad actum, sed magis sequitur actum et dependet ab actu. Sic aliquid aliud a Deo potest esse obiectum et intelligibile ab ipso terminans actum eius secundarió, quia tale non se habet sicut mensura talis intellectus, sed magis sicut ab eo mensuratum. Vgl. S. 39 Anm. 1 u. S. 49—52.

[2] Vgl. S. 38.

gebilligt wird. Skotus äußert allerdings einmal, die Ideen seien vor jedem Willensakt vorhanden.[1] Allein dies kann unmöglich heißen, daß vor der Ideenersinnung noch nie ein Willensakt ausgelöst worden sei. Denn notorisch hat nach Skotus der Vater schon vor der Ideenproduktion operativ die Essenz geliebt, hat dabei direkt die durch den Intellekt zu vollziehende Hervorbringung des Sohnes gewollt und Vater und Sohn haben durch produktive Liebe zur Essenz den Hl. Geist gehaucht — also zwei Willensakte vor der Ideenersinnung gesetzt.[2] Die Äußerung des Skotus kann also nur so viel bedeuten, daß die Ideen in keiner Weise ihrem Inhalte nach durch den Willen hervorgebracht sind und daß der Wille die absolut-naturhafte Vernünftigkeit der Ideenproduktion durchaus nicht störend beeinflußt, sondern daß der naturhaft wirkende Intellekt allein die Ideen formal produziert.

Wir können darum als ersten Akt der drei göttlichen Personen im zweiten Naturmoment einen Willensakt ansetzen: Gott will bewußt und direkt die Ideenersinnung. Als Grundlage dienen diesem Willensakt die im ersten Moment vollzogenen Intellektsakte. Denn jedem Wollen muß ein Denken vorangehen.

b) An zweiter Stelle vollzieht hierauf der Intellekt die gewollte Ideenproduktion. Und zwar ersinnt Gott zunächst die allereinfachsten, nicht weiter zerlegbaren Denkelemente, die einfachsten Gedankenteile. Sodann fügt Gott alle möglichen Kombinationen, die komplizierteren, reicheren Denkgebilde zusammen, welche aus jenen Grundbestandteilen hergestellt werden können.[3]

---

[1] Ox. I. d. 39 q. 5. n. 7. . . . ideae sunt in intellectu divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae.

[2] Vgl. S. 14—15 und S. 23—39.

[3] Par. I. d. 39. q. 4. n. 22. . . . cum Deus recto ordine naturae cognoscat prius cognoscenda, prius suo modo ex parte rei intelligit partes sive principia, ex quibus debet componi totum, quam cognoscat ipsum totum. Et per consequens non cognoscit partes per ideam totius sed per proprias ideas.

Hier tut sich ein Gegensatz auf zwischen St. Thomas und Duns Skotus. Denn ersterer lehrt, Gott habe keine eigenen Ideen von denjenigen Akzidenzien, welche untrennbar mit einem Ding verbunden seien. Skotus dagegen behauptet das Gegenteil. Er sagt z. B., daß das Holz schwimmen könne, also das Akzidenz des Schwimmens gehöre augenscheinlich zum Wesen des Holzes. Darum denke der menschliche Verfertiger der Arche gar nicht daran, daß das Schwimmen-Können vom Wesen des Holzes getrennt zu denken sei. Dagegen bei Gott, dem Schöpfer, sei dies anders: Nur was er durch sein schöpferisches Denken in die Dinge hineinlege, finde sich in denselben. Würde er also durch sein Denken dem Holz das Akzidenz des Schwimmens nicht beigelegt haben, so besäße die Natur des Holzes dies Akzidenz nicht. Gott stellt also durch sein Denken erst alle Dinge aus ihren Grundbestandteilen zusammen. Darum hat er auch von den sogenannten untrennbaren Akzidenzien eigene Ideen.[1]

Ebenso tritt Skotus dem hl. Thomas entgegen, weil dieser meint, Gott habe keine besondere Idee von der reinen Materie ohne bestimmte Form, da reine Materie nicht erkennbar sei. Hier sagt Skotus, es sei zu verwundern, daß sonst gescheite Leute (aliqui intelligentes) einen solchen Schluß zögen. Denn für uns sei allerdings die Materie immer nur erkennbar und denkbar in Analogie zu einer bestimmten Form. Aber dies gelte nicht für Gott und sein schöpferisches Denken.[2]

[1] l. c. n. 12. . . . Non est simile de artifice creato et increato, quia artifex creatus non producit omnia, quae sunt in suo effectu, nec habet cognitionem omnium, quae sunt in effectu nec quae consequuntur ad effectum: Sicut artifex producens arcam inquantum huiusmodi non cognoscit propter hoc, quod supernatat, quia natura lignorum, quam sequitur supernatare, non producitur ab eo nec in quantum huiusmodi cognoscit eam et ideo non cognoscit accidens suum inseparabile sc. supernatare. Sed si nihil esset in arca nisi quod producitur ab artifice, et hoc per cognitionem, si artifex non praecognosceret, arcam supernatare, non supernataret. Nunc autem in rebus a Deo factis omnia in eis sunt a Deo producta et hoc per cognitionem et nihil ab alia causa, nisi habeat causalitatem ab ipso. Unde oportet omnium, quae sunt in effectu, sive sint accidentia separabilia sive inseparabilia quod distinctas habeant ideas.

[2] l. c. n. 10. . . . et mirum est, quod aliqui intelligentes ex hoc concludunt, quod materia sec. se non est cognoscibilis, quia non est cognoscibilis a nobis nisi per analogiam ad formam . . .

Desgleichen verwirft Skotus die Ansicht des hl. Thomas, daß Gott nur von den einzelnen Spezies der Dinge Ideen habe, nicht aber von den Genera und nicht von den einzelnen Individuen. Skotus behauptet, Gott besitze eigene Ideen, sowohl von den Genera, als auch von jeder Spezies des Genus und endlich erst recht von jedem Einzelindividuum der Spezies. Denn die Spezies sei ein vollkommeneres Sein als das Genus und das Einzelindividuum sei erst recht ein vollkommeneres und realeres Sein als die Spezies.[1]

Skotus lehrt ferner im Gegensatz zu St. Thomas, aber gestützt auf einen anderen doctor antiquus (Bonaventura), Gott habe unendlich viele Ideen. Andere hätten allerdings geleugnet, daß Gott von den einzelnen Teilen eines Ganzen und von den Einzelindividuen Ideen habe, wohl um nicht eine unendliche Masse von Ideen annehmen zu müssen.[2]

Man sieht, wie Skotus vom göttlichen Denken alles bis in die einfachsten Einzelheiten erfunden sein läßt, so daß auch nicht das geringste außerhalb des schöpferischen Vernunftlichtes existiert.

Es gibt nun manche Grundbegriffe, aus welchen wieder andere Wahrheiten abgeleitet werden können. Z. B. der Satz: Die Kugel ist rund: ergibt sich naturnotwendig aus dem Begriff „Kugel". Oder die Idee „bonum" ist so viel wie diligibile. Darum erfließt aus der Idee „bonum" naturnotwendig das praktische Prinzip: bonum est diligendum. Aus verschiedenen Prinzipien kann man ferner weitere Folgerungen ziehen und Einzelurteile fällen (Konklusionen und iudicia).[3]

So unterscheidet Skotus drei Arten von Erkenntnissen, nämlich Grundbegriffe (termini) und Wesenheiten (quidditates),

---

[1] l. c. n. 25. . . . dico, quod intentio naturae in specie sistit tamquam in perfectiore, quam sit genus. Et sistit in individuo tamquam in entitate perfectiori et realiori, quam sit entitas speciei.

[2] l. c. n. 26. . . . dicendum cum antiquo Doctore Bonaventura, quod in Deo sunt infinitae ideae. Propter tamen infinitatem vitandam forte negaverunt alias ideas esse individuorum et partium in toto . . . vgl. S. 22.

[3] Ox. I. d. 38 q. un. n. 2. . . . non solum ista cognitio (iudicium de conclusione Syllogismi) est practica . . . sed etiam cognitio principiorum practicorum, quae virtualiter includunt illam et etiam cognitio quidditativa terminorum, qui includunt principia practica . . .

ferner die obersten Grundgesetze (principia) und endlich die weiteren Folgerungen (conclusiones).[1]

Skotus hebt nun hier scharf hervor, daß der göttliche Intellekt niemals von etwas anderem als von seiner unendlichen Essenz zu einer Erkenntnis bewegt wird. Auch jene ableitbaren Wahrheiten, nämlich die aus den Grundbegriffen sich ergebenden obersten Prinzipien, sowie die aus den Prinzipien fließenden Konklusionen werden von Gott nicht abgeleiteterweise erkannt durch die Grundbegriffe oder durch die Prinzipien. Dies diskursive Erkennen besitzen nur die Geschöpfe. Dagegen der göttliche Intellekt wäre entwürdigt, wenn er aus endlichen Entitäten etwas schlußfolgernd erkennen würde. Zu jeder Erkenntnis dient ihm seine ihm ebenbürtige unendliche Essenz als einziger Erkenntnisgrund. Skotus spricht dies so scharf aus, daß er behauptet, der göttliche Intellekt würde alle ableitbaren Wahrheiten (Prinzipien und Konklusionen) überhaupt nicht erkennen, falls er zu dieser Erkenntnis nur durch die endlichen Entitäten (Grundbegriffe) kommen könnte und nicht die göttliche Essenz ihn von neuem zur Erkenntnis der Prinzipien und Konklusionen bewegen würde.[2]

---

[1] Ox. Prol. q. 3. n. 23. . . . obiectum primum . . . facit omnia alia actu cognita in intellectu suo ita, quod in primo signo naturae est essentia sua primò cognita in intellectu suo et in secundo signo naturae quidditates virtualiter continentes veritates proprias. In tertio autem signo sunt istae veritates virtualiter contentae in illis quidditatibus sibi notae.

[2] l. c. . . . Et non est ordo secundi ad tertium sec. causalitatem, quasi illae quidditates causent aliquid in intellectu eius. Sed est tantum ordo effectuum essentialiter ordinatorum respectu eiusdem causae puta, quod essentia sua quasi prius natura causat illas quidditates sibi notas, quam veritates de eis fiant notae . . . Haec essentia Dei intellectui suo facit alias quidditates actu notas et quasi posterius naturaliter facit veritates illas in istis contentas notas intellectui illi. Tamen illae quidditates finitae nullam virtutem habent respectu intellectus divini immutandi, quia intellectus divinus non est natus, perfici ab illis quidditatibus, quia ille est infinitus et illae quidditates finitae. Et infinitum a finito nullo modo perficitur ita, quod, si in tertio instanti naturae divina natura non moveret ad ulteriorem notitiam veritatum, nunquam intellectus intelligeret eas, quia a nullo alio motivo illam notitiam posset habere.

Das einzige Erkenntnismotiv Gottes ist also die unendliche göttliche Essenz. Vgl. S. 39 Anm. 1; 51—52; 58—59.

Dieser Gedanke ist wohl zu beachten, weil hierdurch die absolute und allerhöchste Vernunftstrenge der Kreaturenersinnung verbürgt wird. Denn die unendliche göttliche Essenz ist

1. der inhaltsreichste Erkenntnisgrund. In jedem Moment seiner Tätigkeit ist der göttliche Intellekt orientiert vom allseitigsten Standpunkt aus. Nie wirkt er von einem endlichen, einseitigen, beschränkten Gesichtspunkt aus.

2. das innerlichste, aus den Urtiefen der Gottheit hervorbrechende, kraftvollste Erkenntnislicht. Niemals betätigt sich der göttliche Intellekt auf Grund einer endlichen, schwachen, oberflächlichen, äußerlichen Erkenntnis.

3. die allerhöchste, edelste, erhabenste Erkenntnisquelle. Niemals wirkt der göttliche Intellekt stehend auf einem geringwertigen, endlichen Erkenntnis- und Urteilsstandpunkt.

c) Nachdem so der göttliche Intellekt die Ideenproduktion vollzogen hat unter direkt vorangehendem oder doch begleitendem Wollen, kommt jetzt an dritter Stelle wieder ein Willensakt. Skotus sagt dies ausdrücklich nach Cod. Pal. 993: Der Wille will, daß der göttliche Intellekt nunmehr einen Vergleich anstelle zwischen der göttlichen Essenz und den ersonnenen Ideen. Er will, daß der Intellekt reflektierend Vergleichsbeziehungen, ideale Relationen zwischen der Essenz und den kreatürlichen Denkobjekten kreiere. Als Grundlage für dieses Wollen dient der vorherige Akt des Intellektes, durch welchen die Kreaturen ersonnen worden sind.[1]

d) An vierter Stelle erscheint sodann der reflektierende Intellektsakt. Der Intellekt vergleicht also die unendliche Essenz mit allem ersonnenen Kreatürlichen. Hierbei wird naturnotwendig konstatiert, inwiefern die unendlich vielfältigen Kreaturideen die Essenz vollkommener oder minder vollkommen abbilden. So ergibt sich eine unendliche Stufenreihe der Kreaturideen, je nachdem sie nach ihrem reicheren oder ärmeren Wesensgehalt der unendlichen Essenz näher oder ferner stehen. Aber erst mußten die Kreaturideen erdacht

[1] Siehe S. 47 Anm. 2 u. S. 57 Anm. 2.

sein, bevor die Essenz mit ihnen verglichen werden konnte, da man zu Unbekanntem keine Relationen ziehen kann. Diese idealen Beziehungen der Essenz zu den Kreaturideen folgen also auf die Produktion der Kreaturideen und sind darum nicht das notwendige Mittel und die Vorbedingung für die Ideenproduktion. Die schrankenlose reiche Essenz ist allein der Grund, das Mittel und die Vorbedingung dafür, daß die geschöpflichen Ideen zum idealen Sein gebracht werden können.[1]

Dieser Intellektsakt, durch welchen die Kreaturideen gemäß ihrem Gehalt und Wert, also nach ihrer Ähnlichkeit mit der Essenz, in eine vernunftstrenge Ordnung gebracht werden, dient wieder einem Willensakte als Grundlage.

e) An fünfter Stelle liebt nämlich der göttliche Wille mit einfachem Wohlwollen alles denkbare Kreatürliche. Und zwar liebt er es so, wie es mehr oder minder Teil hat an der unerschöpflichen Güte der göttlichen Essenz. Alles Denkbare gefällt also dem göttlichen Willen, insoweit darin die Güte der göttlichen Essenz erstrahlt.[2]

Darum will Gott alles in absolut vernunftgemäßer Weise und nach der rechten Ordnung. Stets will er zuerst das höhere Gut, d. h. was durch seinen reicheren Inhalt der göttlichen Essenz ähnlicher ist. Dann erst steigt er in seinem Wollen allmählich herab zu jenen Gütern oder Denkgebilden, welche inhaltsärmer sind und darum die

[1] Ox. 4. d. 50 q. 3 n. 4. Dico, quod, si idea ponitur respectus essentiae divinae ad extra, cognitio illorum, ad quae est respectus ille, necessario praesupponitur. Essentia enim nunquam est comparata, nisi prius intelligatur illud, ad quod fit comparatio. Non enim fit comparatio ad ignotum. Per quid ergo cognoscuntur illa, ad quae comparatur? Non per cognitionem illius respectus. Oportet ergo, quod per illam essentiam, quae perfectissime omnia repraesentat, quae, ut sic repraesentans illa ut obiecta cognita, habet rationem ideae . . .

. . . ipsa essentia est exemplar illimitatum. Et ista est prima ratio in esse cognito, quae prius det esse cognitum. Et haec magis determinate repraesentat quam aliquid limitatum, nedum extra existens imo quam aliquid intra . . . Vgl. S. 48.

[2] Quodl. q. 16 n. 7. . . . voluntas divina (habet) actum complacentiae respectu cuiuscunque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae . . .

Essenz nicht so unmittelbar berühren. Nie wird also das höhere Gut um des gehaltloseren willen geliebt; denn dies wäre widervernünftig und verkehrt. Es werden vielmehr die inhaltsärmeren Denkgebilde stets gewollt in Hinordnung auf die gehaltvolleren.[1]

Dieser Gedanke, daß Gott immer zuerst das reichere, höhere Gut will und seinetwegen erst die geringeren Güter, kehrt in den Werken des Skotus immer wieder. Und zwar findet sich dieser Gedanke gerade bei Behandlung von gegensätzlichen Lehren zwischen Skotus und St. Thomas, z. B. bei der hochberühmten Streitfrage, ob der Gottmensch auch dann auf Erden erschienen wäre, wenn die Menschen nicht gesündigt und daher keines Erlösers bedurft hätten.

Ebenso findet sich dieser Gedanke schon im Codex Palat. 993.[2]

So ordnet der göttliche Wille die niederen Güter stets hin auf die höheren und diese auf das höchste Gut, die göttliche Essenz. Diese, alle Güter auf die Essenz hinordnenden Willensakte durchziehen also das unendliche Reich alles Denkbaren. Sie sind die Willensrelationen, durch welche Gottes Liebe alles Denkbare untereinander sowie mit der göttlichen Essenz verkettet.[3]

---

[1] Ox. III. d. 32. q. un. n. 6. Nam omnis rationabiliter volens vult primo finem et secundo immediate vult illud, quod immediatius attingit finem, et tertio alia, quae remotius sunt ordinata ad attingendum finem. Sicut Deus rationabilissime vult omnia licet non diversis actibus sed tantum uno inquantum ille diversimode tendit super obiecta ordinata . . .

Ox. II. d. 20. q. 2. n. 2. . . . Ratio huius est, quia omnis ordinate volens post volitionem finis immediate vult illud, quod est immediatius vel proximius fini. Deus est volens ordinate. . . .

Ox. III. d. 7. q. 3. n. 3. . . . Universaliter enim ordinate volens prius videtur velle hoc, quod est fini propinquius . . .

Ox. I. d. 41. q. un. n. 11. . . . volens ordinate finem et ea, quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter finem alia vult. . . .

[2] Cod. Pal. 993 d. 41. . . . quia omne agens propter finem prius vult finem quam ea que sunt ad finem; nihil ergo quae sunt ad finem potest esse ratio finis nec ratio volucionis finis potest esse volucio alicuius ad finem . . . Vgl. S. 56. Anm. 1. . . . Deus causat omnia rationabiliter.

[3] Vgl. S. 44; 50—51.

Es ist nun klar, daß diese voluntären Relationen zwar verschieden sind von jenen im vierten Moment gezogenen idealen Relationen, durch welche die verschieden abgestufte Ähnlichkeit der Ideen mit der Essenz konstatiert wurde. Allein sie laufen ganz parallel diesen idealen Relationen. Denn genau nach dieser Ähnlichkeit will und wertet in abgestufter Weise auch der Wille die Ideen.

Die idealen Relationen sind darum gleichsam die silbernen Vernunftketten, welche das Reich alles Denkbaren leuchtend durchziehen und es in absolut vernunftgemäßer Ordnung mit der göttlichen Wesenheit verbinden. Jeder geschaffene Intellekt, welcher richtig denkt, muß an diesen Ketten emporsteigen, um von den geringeren zu immer reicheren Denkgebilden und Erkenntnissen zu gelangen.

Dagegen die voluntären Relationen sind die goldenen Ketten der göttlichen vernunftgemäßen Liebe. Die Intellektsrelationen dienen ihnen als voranleuchtendes Licht. Denn es gibt kein Wollen ohne vorheriges Denken und darum ohne voranleuchtende Denkrelation keine Willensrelation. Jeder geschaffene Wille, welcher vernunftgemäß und in rechter Ordnung liebt, wird sich bei seiner Liebe genau halten an diese goldenen Ketten der göttlichen Liebe. Dann wird er stets die niederen Güter lieben in Hinordnung auf die höheren; alles aber dient ihm zum Liebesaufstieg empor zum höchsten Gut, zur göttlichen Essenz.

Diese absolut vernunftgemäße Liebe hat zum Gegenstand alles irgendwie Denkbare, also alles Logische, alles Widerspruchslose. Denkbar ist hier zu verstehen in bezug auf den unendlichen, denkgewaltigsten, göttlichen Intellekt. Wie der Intellekt Gottes unermeßlich vieles denken kann und darum auch wirklich unendlich vieles ersinnt, so kann der göttliche Wille auch alles dieses Denkbare oder Gedachte lieben und wollen und liebt und will es wirklich.[1]

---

[1] Par. I. d. 17. q. 2. n. 4. Acceptatio respectu secundi obiecti potest intelligi tripliciter. Uno modo simplici complacentia. Et haec est necessaria respectu cuiuslibet possibilis esse. Sicut intellectus divinus necessario videt omnem entitatem possibilem, ita vult eam. Et per consequens complacet sibi in volitione illius simplici complacentia . . .

Darum ist nach Skotus Denkbarsein, Möglichsein und Widerspruchslossein identisch mit Wollbarsein. Ebenso ist aber dies alles auch identisch beim göttlichen Intellekt und Willen mit Gedachtsein und Gewolltsein.

Durch diese streng-vernunftmäßige Liebe wird also die unendliche Masse alles Logisch-Denkbaren oder Innerlich-Widerspruchslosen zum esse volitum, zum Gewolltsein produziert. Das Denkbare existiert fortan nicht bloß als Intellektsinhalt, als ideales Sein, sondern auch als voluntäres Sein, als geliebter Willensinhalt.[1]

Dabei ist aber wohl zu beachten, daß der göttliche Wille durch diese Liebe niemals in Abhängigkeit zu den Ideen geriet. Er war und bleibt ihnen gegenüber ganz absolut.[2]

Denn er hat sie nicht geliebt, um durch die Liebe zu ihnen vollkommener zu werden, sondern weil er bereits absolut vollkommen ist, liebt er sie. Er bedarf weder dieser endlichen Objekte noch auch des Liebesaktes zu ihnen, um vollkommen zu sein.[3]

Darum ist es auch niemals der Inhalt der Ideen, welcher dem göttlichen Willen für seine Liebe zu ihnen als Motivierung dient. Nur die unendliche Essenz kann ihm all sein Wollen und Wirken hinreichend motivieren. Es wäre eine Entwürdigung für den unendlichen Willen, wenn jemals etwas Endliches, selbst das oberste, reichste, kreatürliche Denkgebilde, ihm als Motiv dienen könnte.[4]

Dieser Gedanke ist wieder sehr beachtenswert zum Verständnis der skotistischen Denkweise. Alles göttliche Wollen, auch das, welches über endliche Objekte ergeht, hat

---

[1] Vgl. S. 50—51.

[2] Vgl. S. 51 Anm. 4.

[3] Vgl. S. 39; 51; 59.

[4] Par. I. d. 17. q. 2. n. 3. . . . suum primum obiectum, est ratio volendi alia et alia non sunt nisi secundario volita . . .

Ox. III. d. 32. q. un. n. 5. . . . Sola autem essentia divina potest esse prima ratio agendi tam intellectui divino quam voluntati, quia si aliquid aliud possit esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

1. niemals eine beschränkte, partikuläre, einseitige Motivierung, sondern es ist stets begründet durch den vollumfassenden Motivreichtum der Essenz in ihrer Totalität;
2. niemals eine äußerliche Begründung, sondern alles göttliche Wollen tritt stets hervor aus den tiefinnersten Gründen der unendlichen Essenz;
3. niemals eine geringwertige Begründung, sondern es ist stets in erhabenster Weise motiviert durch die unendliche, edle Essenz.

Diese nach der Ähnlichkeit mit der Essenz bemessende und durch die Essenz allein motivierte Liebe zu allem Logischen wird vom göttlichen Willen entwickelt mit einer allenthalben unvermeidbaren, eindeutig festgelegten Notwendigkeit. Ihr kann der göttliche Wille nicht entgehen; ihr Gegenteil ist schlechthin ausgeschlossen.[1]

f) Im darauffolgenden sechsten Moment sieht nun der Intellekt dieses absolut vernunftstrenge Wohlgefallen des Willens an allem Denkbaren, wodurch das Denkbare zum esse volitum produziert worden ist. Trotzdem besitzt es aber vorerst bloß reines Möglichsein, rein ideale und rein voluntäre Existenz. Über nichts davon ist noch beschlossen, daß es einmal real existieren soll. Darum bietet nun der göttliche Intellekt dem Willen alles zur Auswahl dar, ob er etwas davon für spätere, reale Existenz auserwählen will. Nichts von allem Dargebotenen tritt hierbei dem Willen mit einem Rechtsanspruch auf künftige reale Existenz entgegen. Nichts steht also dem Willen daseinsfordernd gegenüber, sondern in bezug auf reales Sein oder Nichtsein erscheint es vor dem göttlichen Willen als rein kontingent und neutral.[2]

g) Im siebenten Moment wählt nun der göttliche Wille, wiederum nur durch seine Essenz, in keiner Weise aber durch den Inhalt der Ideen motiviert, aus der unendlichen Masse des

[1] Quodl. q. 16. n. 7. Alia est necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis, quae non solum excludit, oppositum posse succedere isti sed omnino excludit, ipsum posse inesse. b)

[2] Ox. I. d. 39. q. 5. n. 23. . ... intellectus divinus aut offert simplicia quorum unio est contingens in re. Aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram. . . .

Denkbaren all das aus, was er einst zur realen Existenz bringen will.[1]

h) Im achten Moment erkennt sodann der Intellekt, ebenfalls nur moviert durch die göttliche Essenz, nicht etwa durch die Ideen, diesen göttlichen Willensentscheid[2], durch welchen manches bisher Rein-Mögliche zur einstigen realen Existenz erkoren wurde. So weiß also der Intellekt, welche kontingenten Dinge einst real existieren werden.[3]

i) Endlich im neunten Moment führt der göttliche Wille den im siebten Moment vollzogenen, inneren Entschluß aus, indem er die damals auserkorenen Dinge nunmehr wirklich realisiert.

Zur besseren Verdeutlichung für diese neun Akte diene folgende Tabelle IV:

II. Naturmoment.

Vater Sohn und Hl. Geist

mit

Wille	und	Verstand
1. Gott will die Ersinnung der Ideen.		2. Ersinnung alles Denkbaren (Produktion des Kreatürlichen zum idealen Sein).
3. Gott will eine Vergleichung der Essenz mit den Ideen.		4. Setzung der idealen Vergleichsrelationen.
5. Gott liebt alles Denkbare gemäß der Ähnlichkeit desselben mit der Essenz (Produktion des Denkbaren zum voluntären Sein und Setzung der voluntären Relationen).		6. Erkenntnis dieser vernunftstrengen Liebe zu allem Denkbaren und der Willensrelationen.
7. Erkürung mancher Ideen für spätere Realisierung (Beschluß der Weltschöpfung).		8. Erkenntnis der einstigen Existenz des erkorenen Kontingenten.
9. Realisierung des Erkorenen (Erschaffung des Kontingenten).		

[1] l. c. . . . Et voluntas eligens unam partem sc. coniunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum . . .

[2] l. c. . . . Hoc autem existente determinate vero essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum . . .

[3] Cod. Pal. 993. Ox. I. d. 39. . . . intellectus divinus primo non est

K. Kritische Bemerkungen.

Hiernach können wir jetzt die am Anfang dieser Nummer[1] angeführten Äußerungen Harnacks, Pluzanskis und Werners beurteilen.

Es ist nicht zutreffend, wenn Harnack meint, Duns habe die thomistische Idee aufgegeben, daß in den Geschöpfen die absolute göttliche Urform abgebildet sei. Denn auch nach Skotus ist alles Kreatürliche ein Abbild der Essenz und darum ist in allen Kreaturen die göttliche Urform tatsächlich abgebildet. Der gesamte positive Wesensinhalt der Geschöpfe ist ein verkleinertes Spiegelbild göttlichen Wesens.

Ebenso unzutreffend ist Pluzanskis Ansicht, daß die göttliche Essenz nicht in notwendiger Weise die Typen der Kreaturen enthalte. Denn nach Skotus ist die Essenz in ihrer Totalität absolut notwendig. Darum enthält sie auch den ganzen Wesensgehalt aller denkbaren Kreaturen als etwas Notwendiges.

Richtig ist nur, daß die Ideen in ihrer Besonderheit, also losgelöst aus der Totalität der Essenz, als deren gedachte Differenzierungen, nicht dieselbe Notwendigkeit besitzen wie die totale Essenz. Denn in ihnen existiert die reale Essenz nur ideal und gleichsam differenziert, verendlicht durch den ersinnenden Intellekt. Die totale unendliche Essenz wurde gleichsam aufgelöst in unendlich viele Atome. Diese Gedankenatome (Ideen) können darum als solche nicht dieselbe Notwendigkeit haben wie die Essenz in ihrer Totalität. Sie besitzen eine sekundäre, vom ersinnenden Intellekt abhängige Notwendigkeit. Ebenso besitzen sie eine sekundäre durch den ersinnenden Intellektsakt verursachte Ewigkeit. Dagegen die Essenz existiert durch ihren Eigenwert und ihre Eigenkraft und ist deshalb per se notwendig und ewig.

Auch Werner drückt sich zu scharf aus, wenn er meint, Skotus habe den Zusammenhang zwischen dem göttlichen und

practicus; non apprehendit primo aliquid ut operandum sed ostendit voluntati ut neutrum; voluntas autem determinat se ad unam partem ponendo in esse vel non esse et tunc intellectus apprehendit veritatem illius . . .

[1] Vgl. S. 41—42.

geschöpflichen Sein zerrissen und damit den schönen Gedanken der Ähnlichkeit der Kreaturen mit Gott aufgegeben. Denn auch bei Skotus bleibt dieser innige Zusammenhang, und das Schöne an der thomistischen Theorie wird von ihm vollständig gewahrt: Alle Kreaturen tragen in sich nichts anderes als göttliches Wesen, soweit sie ein Sein sind.

Recht hat Pluzanski ferner nur, wenn er sagt, die Essenz sei ein indeterminiertes Vorbild, im Sinne von unbegrenztes Vorbild. Denn wegen dieser Unbegrenztheit ersinnt nach Skotus der göttliche Intellekt unermeßlich viele Ideen, also unermeßlich viele Abbildungen der Essenz. Für die ganze unendliche Masse dieser Ideen dient die Essenz aber als notwendiger Typus. Sie kann darum allerdings durch unendlich viele Hierarchien von endlichen Wesen abgebildet werden, die aber alle von Gott ersonnen worden sind.

Richtig ist auch nur in gewissem Sinne, daß nach Skotus das erfinderische Denken den Wesenheiten der Dinge vorangeht. Denn durch dieses schöpferische Ersinnen wird die Totalität der Essenz erst gleichsam zerlegt, und so werden die Ideen erst erfunden nach ihrer Besonderheit. Dagegen was sie an Wesensinhalt in ihrer idealen Existenz besitzen, existierte schon vor dem Ersinnungsakt in der Essenz.

Am besten macht man sich den Unterschied zwischen St. Thomas und Skotus klar, wenn man an das schon angeführte Beispiel vom Verhältnisse des Episkopates und Presbyterates sich erinnert.[1] Ersterer möge die göttliche Essenz bedeuten, letzterer alles denkbare Kreatürliche.

Es ist nun klar, daß der Episkopat den ganzen Wesensgehalt des Presbyterates enthält. Der Episkopat ist der Typus des Presbyterates. Und doch muß man sagen, daß der Presbyterat nicht einfach abgelesen wird aus dem Episkopat. Es gehört etwas Erfinderisches, ein schöpferisches Ersinnen dazu, um den Presbyterat aus dem Episkopat abzuleiten. Hierdurch wird der Episkopat erst differenziert zum Presbyterat. Jetzt erst, nach dieser Ersinnung des Presbyterates, kann auch vom Bestand einer Ähnlichkeitsrelation zwischen Episkopat und

[1] Vgl. S. 2.

Presbyteriat die Rede sein. Solange der Presbyterat nicht ersonnen war, konnte auch der Episkopat nicht mit ihm verglichen werden. Bei Skotus erkennt also der göttliche Intellekt die Kreaturen durch eine geniale Erfindungstat; dagegen bei St. Thomas scheint der göttliche Intellekt aus der göttlichen Essenz die Kreaturen mehr abzulesen wie aus einem großen Musterbuche.

Fünfter Abschnitt.

Notwendigkeit und Freiheit des göttlichen Willens.

A. Notwendigkeit und Kontingenz, Naturhaftigkeit und Freiheit.

Wir haben gesehen, daß nach Skotus die göttliche Essenz durch ihre Eigenkraft und ihren Eigenwert existiert. Sie ist dem göttlichen Intellekt wie dem göttlichen Willen notwendig als Fundament, Motiv und Objekt. Ohne sie können beide nicht existieren und nicht vollkommen sich betätigen. Dagegen die Essenz wird weder durch den Intellekt noch durch den Willen produziert. Auch wird sie nicht durch diese Kräfte im Dasein erhalten. Sie ist die absolute Urexistenz.[1]

Darum sagt Skotus auch ganz konsequent, Gott sei Gott aus Notwendigkeit und nicht durch den Willen.[2]

Diese Notwendigkeit ist eine naturhafte Notwendigkeit, d. h. eine Notwendigkeit, welche jeglicher Freiheit widerstreitet und sie völlig ausschließt. In solcher Naturnotwendigkeit lebt, existiert und denkt Gott. Aber er will frei in dieser Weise leben. Darum reiht Skotus das Leben Gottes doch in die Kategorie des Freien ein, nämlich in dem Sinne, daß es von Gott mit freiem Willen hingenommen und gewollt wird.[3] Denn es kann etwas sehr wohl seinem inneren

[1] Vgl. S. 1—12; 63—64; 68—69.

[2] Ox. I. d. 38. q. un. n. 4. . . . necessitate non voluntate est Deus.

[3] Quodl. q. 16. n. 18. . . . ita Deus, licet necessariò vivat vita naturali et hoc tali necessitate, quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita. Igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam.

Wesen nach absolut naturnotwendig sein, und zwar mit einer Notwendigkeit, welche jede Freiheit ausschließt. Und andererseits ist es doch wieder frei, weil hingenommen und gewollt mit freiem Willen.[1]

Vor allem müssen wir uns klar werden über die vier Begriffe „notwendig" und „kontingent", „naturhaft" und „frei". „Notwendig" und „kontingent" ist nicht das nämliche wie „naturhaft" und „frei". Denn naturhaft und frei sind eigentlich die Tätigkeitsprinzipien. Nach diesen Eigenschaften werden die Tätigkeitsprinzipien unterschieden.[2]

Intellekt und Wille unterscheiden sich hierdurch wesentlich. Denn jeder hat seine eigene Betätigungs- und Wirkungsweise, der Intellekt die naturhafte, der Wille aber die freie. Der Intellekt ist in bezug auf seine Tätigkeit stets naturhaft, Natur.[3]

Dagegen der Wille kann niemals naturhaft tätig werden. Er ist als Wille das freitätige Prinzip.[4] Er kann ebensowenig naturhaft wirken, als die Natur (Intellekt) jemals frei wirkt.[5]

Wenn es irgendeine freie und nicht-naturhafte Regung im Reiche des Seins gibt, so ist vor allem die Willensbetätigung nicht naturhaft.[6]

---

[1] l. c. . . . Si autem intelligatur vita pro vita naturali ipsius Dei, tunc non debet intelligi de illa vita secundum se accepta, sed de ipsa vita ut a voluntate divina acceptata. Potest autem esse aliquid bene in se necessarium et necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit libere, imo contingenter acceptatum.

[2] l. c. n. 15. . . . esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi. . . .

[3] l. c. n. 14. Intellectus et voluntas, utrumque istorum per se acceptum, habet suum proprium modum principiandi, intellectus quidem per modum naturae. Unde ad suum proprium actum comparatus natura est . . .

[4] l. c. Voluntas autem semper habet suum modum causandi proprium sc. liberum. . . .

[5] l. c. n. 15. . . . voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter . . . voluntas, unde voluntas, est principium agendi libere. Non magis ergo potest voluntas esse naturaliter activa, quam natura ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere activa.

[6] Quodl. q. 14. n. 14. Vgl. S. 13. Anm. 1.

Freiheit und Naturhaftigkeit eignen also den Tätigkeitsprinzipien und bezeichnen Wesensgegensätze. Dagegen Notwendigkeit und Kontingenz sind vor allem Eigenschaften der Tätigkeiten und sind nur akzidentelle Gegensätze.[1]

Darum kann ein naturhaftes Prinzip, unbeschadet seiner Naturhaftigkeit, auch kontingent wirken; denn seine Wirkung kann verhindert werden. (Nie aber kann es frei wirken.) Ebenso ist es aber auch möglich, daß das freie Prinzip (Wille) unter Wahrung der Freiheit notwendig wirkt. (Nie aber kann es naturhaft sich betätigen.)[2]

Hiermit sind wir an einem wichtigen Punkte der skotistischen Denkweise angekommen: Willensfreiheit und Notwendigkeit können zusammenbestehen im nämlichen Akt bezüglich desselben Objektes. Der Wille kann also nach Skotus ohne Beeinträchtigung seiner Freiheit mit Notwendigkeit sich betätigen. Z. B. der Heilige Geist, das unendliche persönliche Willensprodukt, wird frei-notwendig hervorgebracht.[3]

Wie ist dies aber möglich? Denn, was frei ist, scheint sich zur Produzierung oder auch zur Nichtproduzierung bestimmen zu können. Dagegen was notwendig produziert, scheint von innen heraus nach einer einzigen Seite hin determiniert zu sein.

Skotus antwortet: Aus der Natur jedes Dinges, das seinem Wesen nach aktiv ist, ergibt sich unmittelbar, daß es und wie es tätig ist. Dafür gibt es keine weitere Ursache. So wärmt die Wärme, weil sie eben Wärme ist.

---

[1] Par. I. d. 10. q. 3. n. 4. Nec istae conditiones actionis, necessitas vel contingentia, sunt differentiae essentiales activi principii sed accidentales, non convertibiles cum principio activo naturali nec in libero.

[2] Quodl. q. 16. n. 9. Confirmatur illud, quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum et in principium necessariò activum et contingenter. Aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri. Igitur pari ratione possibile est, aliquod liberum stante libertate necessario agere.

[3] Par. I. d. 10. q. 3. n. 3. Respondeo quod necessitas agendi stat cum libertate voluntatis . . . Voluntas est principium producendi necessariò amorem. Igitur necessitas non repugnabit libertati voluntatis in comparatione ad eandem productionem.

Ebenso gibt es keine andere Ursache dafür, warum der Wille wollend sich betätigt, als eben weil er Wille ist.

Und ebenso gibt es auch dafür keine andere Ursache, warum er bald notwendig, bald kontingent wollend sich betätigt, als weil eben der Wille Wille ist.[1]

An anderer Stelle sagt Skotus: Die Betätigung des Willens über das Endziel (die Essenz) ist vollkommenste Betätigung. Freiheit und Notwendigkeit gehören aber beide wesentlich zur Vollkommenheit dieser Betätigung. Also kann keines von beiden das andere beeinträchtigen.[2]

B. Vollkommenheit.

Überhaupt ist es die Idee der Vollkommenheit, welche in der Lehre des Skotus vom göttlichen Willen eine große Rolle spielt. Nach dieser Idee bestimmt Skotus, ob der göttliche Wille etwas frei-notwendig oder kontingent will. So sagt er, es sei eine unmittelbare und innerlich notwendige Wahrheit, daß der göttliche Wille die göttliche Wesensgüte (bonitas dei) wolle. Es gebe dafür keinen anderen Grund als den, daß eben dieses ein solcher Wille und jenes eine solche Güte sei. Ebenso will der göttliche Wille die Güte oder Existenz des Nichtgöttlichen nur kon-

[1] l. c. n. 4. Sed quomodo hoc est possibile, cum liberum, ex hoc quod liberum, videatur posse se determinare ad hoc producendum et suum oppositum et producens necessariò determinatur ex se ad unum?

Respondeo quod, sicut quamlibet formam, quae est activa, consequitur immediate, quod sit principium agendi sive quod agat, ita immediate consequitur eam modus agendi . . . non est causa, quare calor est calefactivus, nisi quia calor est calor. . . . Propterea sicut non est alia causa, quare voluntas vult, nisi quia voluntas est voluntas, ita non est alia causa, quare voluntas vult sic necessariò vel contingenter, nisi quia voluntas est voluntas. Nam haec est immediate: voluntas vult.

[2] Quodl. q. 16. n. 8. . . . actio circa finem ultimum est actio perfectissima et in tali actione libertas in agendo est perfectionis. Igitur necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud, quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas . . . ipsa libertas potest stare cum conditione perfecta possibili in operando. Talis conditio est necessitas. . . .

tingent, weil er eben dieser göttliche Wille, jenes aber nur ein solches Gut ist.

Als Erklärung fügt er noch bei: Der unendliche Wille entwickelt notwendig einen Akt über das unendliche Objekt. Denn das ist die Vollkommenheit.

Eben deswegen aber löst er nicht notwendig einen Akt aus über das endliche Objekt.

Denn Unvollkommenheit würde es sein, wenn man zu niedriger Stehendem notwendig determiniert wäre; erforderliche Vollkommenheit ist es, wenn man zu höher Stehendem notwendig determiniert ist; endlich begleitende Vollkommenheit ist es, wenn man zu Gleichwertigem oder Ebenbürtigem notwendig determiniert ist.[1]

Sehen wir nun näher zu, was Skotus unter dieser begleitenden Vollkommenheit versteht. Wir können dies bestimmen aus seinen Erörterungen über die Frage, warum die göttliche Essenz vom freien Gotteswillen notwendig geliebt und warum die unendliche persönliche Liebe zur Essenz, der Hl. Geist, durch den freien Willen des Vaters und des Sohnes notwendig produziert werde. Skotus sagt im Oxforder Kommentar: Es ist unmöglich, daß der unendliche Wille untätig ist. Er muß in einem Akte stehen. Denn sonst wäre er potenzial, er stünde in einer noch nicht zur höchsten Vollendung entwickelten Anlage.

Ferner ist es aber auch unmöglich, daß der unendliche Wille nicht recht ist. Also steht er notwendig im rechten Akte. Er muß also in rechter Weise sich betätigen, stets recht wollen.[2]

[1] Quodl. 16. n. 19. Ita dico hic quod, sicut ista est immediata et necessaria: voluntas divina vult bonitatem divinam: nec est alia ratio, nisi quia haec est talis voluntas et illa talis bonitas, sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius et hoc, quia est talis voluntas et illud est tale bonum, nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessariò habet actum circa obiectum infinitum, quia hoc est perfectionis, et pari ratione non necessario habet actum circa obiectum finitum, quia hoc esset inperfectionis necessariò determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud, quod est simul natura.

[2] Ox. I. d. 10. q. un. n. 10. . . . voluntas infinita non potest

Skotus unterscheidet hier ein Dreifaches, nämlich das einfache Sein, das einfache Tätigsein und das rechte oder sittliche Tätigsein. Letzteres entwickelt der unendliche Wille mit Notwendigkeit. Der göttliche Wille steht also notwendig im sittlich vollkommensten Akt. Er besitzt notwendig die höchste sittliche Vollkommenheit.

Im Pariser Kommentar heißt es ferner: Jeder nicht-rechte Akt einer niederen Kraft muß reguliert werden durch den rechten Akt der höheren Kraft. Nun ist aber die unendliche Kraft, nämlich der unendliche Wille, die allerhöchste Kraft. Sie hat weiter keine höhere über sich. Sie kann also durch nichts Höheres reguliert werden. Wenn darum der unendliche Wille jemals in einem unrechten Akte stünde, so bliebe er mit Notwendigkeit darin, da es für den unendlichen Willen keine Änderung geben kann. Es ist aber unmöglich, daß der unendliche Wille in einem nicht-rechten Akte steht. Also steht er stets im rechten Akte. Mit Notwendigkeit betätigt er sich auf sittlich rechte Weise.[1]

Skotus lehnt es hier ausdrücklich ab, daß der allerhöchste Wille deswegen stets recht sei, weil nichts Höheres und Mächtigeres über ihm stehe. Denn Skotus unterscheidet den rechten und nicht-rechten Akt und sagt, gerade deswegen müsse man annehmen, daß der unendliche Wille stets den rechten Akt setze, weil er sonst rettungslos dem nichtrechten Akt verfallen wäre. Denn weil nichts Höheres über ihm steht und er unveränderlich ist, könnte er nie reguliert werden.

---

non esse recta, nec potest non esse in actu, quia tunc esset potentialis. Igitur necessariò est in actu recto.

[1] Par. I. d. 10. q. 2. n. 4. Voluntas divina est principium necessario producendi amorem.

Nam voluntas infinita semper est in actu volendi recte. Quia si posset esse in actu volendi non recto igitur et de necessitate esset in actu volendi non recto, cum non posset mutari et cum omnis actus non rectus habet regulari per actum rectum superioris potentiae et suprema potentia est infinita, sequitur a primo ad ultimum quod, si voluntas infinita non possit esse in actu non recto, quod necessario sit in actu volendi recto. Voluntas igitur infinita necessario est in actu volendi recto.

Eine geringere Vollkommenheit ist es, wenn man einer Regulierung durch eine höhere, rechte Kraft bedarf, um den rechten und nicht einen unrechten Akt zu setzen. Gar keine Vollkommenheit aber wäre es, wenn ein Wille wegen seiner brutal-tatsächlichen, höchsten Macht unregulierbar wäre und darum tun könnte, was er wollte. Die Proklamierung einer solchen brutalen Macht als Höchstes ist nach Skotus ausgeschlossen, weil sie seinem sittlichen Vollkommenheitsbegriff direkt widerspricht.

Denn höchste Vollkommenheit besteht darin, aus innerer Vollendung und Freiheit den unendlich-rechten Akt zu setzen, ohne hierbei einer höheren Regulierung zugänglich zu sein und ohne einer solchen auch nur zu bedürfen.

Diese allerhöchste Vollkommenheit, das unendliche Rechtsein, kann nur der unendliche Wille als der allerhöchste besitzen. Und er besitzt es notwendig. Er steht notwendig im unendlich-sittlichen, rechten Akt.

C. Sittliche Vollkommenheit — der absolut- und unendlich rechte Willensakt.

Was ist das nun aber für ein Akt, dieser absolut-rechte Akt?

Skotus sagt hierüber im Oxforder Kommentar, es sei jener Akt, welchen der unendliche Wille dem unendlichen Objekt, der göttlichen Essenz, widmet.

Wodurch ist aber dieser Akt absolut recht?

Skotus: Weil die göttliche Essenz um ihretwillen, wegen ihres eigenen unendlichen Wertes (ex se) unendlich geliebt werden soll und muß. Ihr unendlicher Inhalt, ihr unendlicher Wert, ihre unendliche Güte fordert gebieterisch-notwendig eine unendliche Liebe. Sie hat um ihrer selbst willen einen unendlichen Rechtsanspruch auf unendliche Liebe. Aus dem Wertgehalt der Essenz erfließt der kategorische Imperativ, daß sie unendlich geliebt werden soll und muß. Und zwar tritt dieser Imperativ dem unendlichen Willen mit unabweisbarer Vernunftstrenge gegenüber.

Skotus sagt nämlich: Streng genommen ist das Wollen (Gottes) keineswegs schon deshalb recht, weil es aus-

geht vom rechten göttlichen Willen, als ob der Wille keine Rücksicht auf das Objekt zu nehmen brauchte und alles einfach deswegen recht wäre, weil es von jenem Willen gewollt wird. Denn es gibt tatsächlich ein Objekt, das Urobjekt des göttlichen Willens, welches wegen seines inneren Wertes, also wegen seiner eigenen Wesensvollkommenheit, geliebt werden muß. Diesem Objekt muß der göttliche Wille gerecht werden. Er muß dessen absolut vernunftklaren Rechtsanspruch auf unendliche Liebe erfüllen. Darum steht also der göttliche Wille notwendig in dem der unendlichen Essenz gewidmeten Liebesakte. Dieser ist der unendlich-rechte Akt. Denn er ist recht, weil er das um seiner selbst willen unendlich-liebenswerte Objekt zum Inhalt hat.[1]

Zusammenfassung: Die höchste Vollkommenheit besteht darin, daß der unendliche Wille aus innerer Vollendung und Freiheit das durch seinen Eigenwert unendlicher Liebe würdige Objekt unendlich liebt und so den absolut vernunft-notwendigen Rechtsanspruch dieses Objektes auf unendliche Liebe erfüllt, ohne hierbei einer höheren Regulierung zugänglich zu sein oder auch nur einer solchen zu bedürfen.

Skotus hat hier wieder seinen Vollkommenheitsbegriff weitergebildet. Es ist von neuem die Möglichkeit abgelehnt, daß die Vollkommenheit in absolut freier, allerhöchster Willkür bestehe, in der subjektiven Souveränität eines gegen Vernunft und Objekt rücksichtslosen Willens. Es ist klar hervorgehoben, welche Bedeutung das Objekt und dessen Wesensbeschaffenheit, sowie das klare Vernunftgebot für das Zustandekommen des vollkommensten Aktes haben.

Im Pariser Kommentar wird folgendermaßen dargelegt, welches der rechte Akt des unendlichen Willens sei: Die göttliche Essenz ist das Ur-Gute, das Ur-Wollbare. Aus ihrem Inhalt und Wert ergibt sich, daß sie mit Notwendigkeit geliebt und gewollt werden muß.

[1] Ox. I. d. 10. q. un. n. 10. Non autem velle est praecise rectum quia est ab illa voluntate recta solum, quasi nihil sit volendum ex se, sed tantum quia est volitum ab illa voluntate. Essentia enim divina, quae est primum obiectum illius voluntatis, est ex se volenda. Igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud obiectum quia est ex se recte volendum. . . .

Gerade wegen dieses Imperatives ist sie auch das Urobjekt des unendlichen Willens, d. h. das ihm ebenbürtige Objekt. Wenn nämlich nicht aus ihrem Wesensinhalt folgen würde, daß sie geliebt werden muß, dann wäre der sie liebende Wille nicht eo ipso zu seinem Lieben berechtigt; dann hinge der sie liebende Wille ab von einem höheren Willen. Dieser höhere Wille müßte nämlich erst durch eine herablassende Akzeptation den Wert der Essenz ergänzen und durch seine Zustimmung deren Recht auf Liebe bestätigen. So hängt z. B. jeder geschöpfliche Wille in seinem Wollen ab von der berechtigenden Akzeptation des göttlichen Willens. Hiermit wäre aber erwiesen, daß die Essenz nicht das Urobjekt des unendlichen Willens, das ihm ebenbürtige Objekt ist. Denn gerade, wenn sie ebenbürtig ist, muß sie ihn und seinen Akt unabhängig machen von einer ergänzenden Approbation oder bestätigenden Akzeptation durch einen höheren Willen.[1]

Hier erscheint wieder die Vollkommenheitsidee weitergebildet: Es ist eine Eigentümlichkeit geschöpflicher Vollkommenheit, daß das Geschöpf für eine Regulierung durch einen höheren Willen empfänglich ist und einer solchen auch bedarf, damit es recht wirkt, und daß es überhaupt von einer bestätigenden Zustimmung und vollberechtigenden Ergänzung des höheren Willens abhängt. Diese Akzeptation ergänzt erst die Wertschwäche und das unvollkommene Daseinsrecht der Kreatur und ihres Wirkens. Höchste schöpferische Vollkommenheit ist es dagegen, daß der göttliche Wille und sein Wirken in sich so wertvoll und so rechtskräftig ist, daß er eine ergänzende Bestätigung durch einen höheren Willen nicht nötig hat und nicht erhalten kann. Diesen Eigenwert und diese Eigen-

[1] Par. I. d. 10. q. 2. n. 4. Primum autem bonum sive primum volibile est de necessitate volendi ex ratione sui. Aliter sua voluntas dependeret a voluntate acceptante diligibilitatem, quod est impossibile de obiecto infinitae voluntatis primo, eo quod est primum et adaequatum obiectum eius sicut voluntas creaturae dependet a voluntate prima acceptante. Patet igitur, quod voluntas infinita de necessitate est in actu volendi primum volibile sc. essentiam divinam.

berechtigung besitzt der göttliche Wille und sein Wirken dadurch, daß er die in sich unendlich wertvolle Essenz als ihm ebenbürtiges Objekt hat. Gerade dadurch erweist sich die Essenz dem unendlichen Willen als ebenbürtig, daß sie kraft ihres unendlichen Wertes und Rechtes auf unendliche Liebe den unendlichen Liebesakt, welcher ihr gewidmet wird, vollauf berechtigt. So hebt sie den unendlichen Willen und seine Liebe zu ihr hinaus über das Bedürfnis, durch einen höheren Willen in seinem Lieben akzeptiert oder rechtskräftig bestätigt und ergänzt werden zu müssen.

Nach Skotus besteht also die höchste Vollkommenheit darin, daß der unendliche Wille aus innerer Wesensvollendung und höchster Freiheit jenes Objekt unendlich liebt, welches durch seinen Eigenwert unendlicher Liebe würdig ist, so daß er den vernunftstrengen Rechtsanspruch dieses Objektes auf unendliche Liebe erfüllt, ohne hierbei einer Regulierung oder Billigung durch einen höheren Willen zugänglich zu sein oder auch nur ihrer zu bedürfen, weil der unendliche vernunftnotwendige Wert und das daraus fließende Recht der Essenz auf eine unendliche Liebe, sowie die allerhöchste Freiheit und Gewalt des göttlichen Willens jede höhere Regulierung und Approbation überflüssig und unmöglich machen.

Der auf die unendlich wertvolle und darum unendlich liebenswerte Essenz gerichtete Akt des unendlichen Willens ist darum der in sich absolut rechte Akt.

Im Cod. Pal. 993 wird noch betont, daß der unendliche Wert der Essenz mit absoluter Vernunftstrenge vom unendlichen Willen eine Stellungnahme gebieterisch fordert. Darum kann der Wille die Essenz weder hassen oder nichtmögen (nolle), noch auch kann er ihr gegenüber untätig bleiben oder sie nicht wollen (non velle): Er muß vielmehr notwendig die Essenz lieben wegen ihrer unendlichen Güte, die in sich unermeßlich und darum von keinem

Willen oder keiner Willensakzeptation abhängig ist. Sie tritt vielmehr mit objektivem, kategorischem Imperativ sogar dem unendlichen Willen entgegen.[1]

D. Sittliche Notwendigkeit.

Diese Unendlichkeit der Objektgüte und die Unendlichkeit des göttlichen Willens bewirken zusammen die Notwendigkeit, mit welcher die Essenz unter Wahrung der Willensfreiheit operativ geliebt und produktiv der Heilige Geist gehaucht wird. Weder die unendliche Willensenergie allein ohne Rücksicht auf das unendlich gute Objekt, noch auch die unendliche Güte des Objektes allein ohne Rücksicht auf den unendlichen Willen würden genügen, um eine Notwendigkeit der Willensakte des ersten Naturmomentes zu bewirken. Wohl aber genügen beide zusammen, nämlich das Objekt, das um seines eigenen Wertes willen mit Recht unendlich geliebt werden muß, und die unendliche Tatkraft des göttlichen Willens, dem dieses Objekt in absoluter Vernunftklarheit präsent ist. Beide zusammen sind die Totalursache und der notwendige Grund, warum der freie göttliche Wille notwendig seinen unendlichen operativen und seinen unendlichen produktiven Liebesakt auslöst. Die unendliche Willensenergie und ein Objekt von nur endlicher Güte, oder das unendlich gute Objekt und eine endliche Willensenergie würden keine Notwendigkeit bewirken.[2]

[1] Vgl. S. 29 Anm. 1.

[2] Ox. I. d. 10. q. un. n. 10. . . . itaque dico, quod necessitas huius productionis amoris adaequati sicut et necessitas dilectionis, qua formaliter habens voluntatem diligit, est ex infinitate voluntatis et ex infinitate bonitatis obiecti, quia neutrum sine altero sufficit ad necessitatem. . . Et tunc dico quod nec sola voluntas infinita praecise, non determinando obiectum cuius sit, nec solum bonum infinitum, non determinando quam voluntatem respiciat ut est obiectum, est totalis causa necessario diligendi nec etiam necessario producendi amorem adaequatum. Sed infinita voluntas habens tale obiectum, quod est ex se recte amandum, perfecte praesens est ratio necessario tam volendi illud bonum quam spirandi amorem illius boni. . . .

Non est autem ita, quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum quia, licet ibi est actus infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum est ex parte obiecti.

Im Cod. Pal. 993 heißt es noch: Nimm dagegen (in Gedanken) weg das Unendlich-Gute. Dann fehlt dem Objekt der Liebe die Notwendigkeit. Darum wird es der Wille auch nicht notwendig lieben. Oder denke weg die Unendlichkeit des Willens; dann kann der Wille irgendeinmal auch seinen Akt aussetzen, nicht wollen (non velle). Also folgt die Notwendigkeit der operativen und produktiven göttlichen Liebe nur dann, wenn man im Objekte und im Willen Unendlichkeit annimmt.[1]

Diese Notwendigkeit, mit welcher der göttliche Wille zur Essenz determiniert wird, ist eine Vollkommenheit, weil die unendliche Güte des Objektes und die unendliche Energie des göttlichen Willens einander ebenbürtig sind.[2]

E. Heilige Vollkommenheit Gottes als Verbindung von sittlicher Notwendigkeit und Freiheit.

Es sei aber von neuem betont, daß diese absolute Notwendigkeit durchaus nicht naturhaft ist.[3]

Sie besteht zusammen mit Freiheit. Darum kann sie nach Skotus nur insofern naturhaft genannt werden, als sie der Natur des Willens entspricht. Dem göttlichen Willen ist es nämlich naturgemäß, daß er notwendigerweise einen freien Willensakt entwickelt. Aus seiner vollkommenen Freiheit heraus setzt er notwendig ein Wollen. Es ist also eine Notwendigkeit vollkommener Freiheit, weil seine Natur Freiheit ist.[4]

Damit stimmt überein, daß nach Skotus eine klare Erkenntnis, ja das kategorische Vernunftgebot, dem Willen

[1] Cod. Pal. 993 d. 10 . . . unde tolle bonum infinitum; ergo non est necessarium id quod amatur et per consequens voluntas non necessario id amat; tolle etiam voluntatis infinitatem; ergo potest aliquando non velle et ideo dico quod utrumque; unde posita infinitate in obiecto et infinitate voluntatis sequitur necessitas amandi et necessitas producendi amorem infinitum. . . .

[2] Vgl. S. 77 Anm. 1.

[3] Vgl. S. 74 Anm. 4; 5; 6.

[4] Cod. Urb. 119. S. 76 — Quodl. q. 14 . . . cum voluntas saltem divina ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquod velle, ista necessitas perfecte libertatis potest dici isto modo necessitas naturalis.

niemals die Freiheit nimmt. Wenn Wille und Intellekt zusammenwirken und der Intellekt seinerseits ganz naturhaft dem Willen seinen Imperativ vorstellt, so beeinträchtigt dies in keiner Weise die Willensfreiheit.

Der Wille kann nämlich nach Skotus mitnichten das urerste, tätige Prinzip sein. Denn er bedarf stets des vorher tätigen, ihm voranleuchtenden Intellektes. Aber ebenso kann er niemals von dem anderen vorangehenden Prinzip eine solche Einwirkung empfangen, wodurch er naturhaft determiniert würde. Denn die Wesenheit des Willens besteht gerade darin, daß er bei all seinem Wirken selbsttätiges, frei sich selbst bestimmendes Prinzip ist.

Wenn darum der Wille irgend etwas notwendig will und er wird zu diesem Wollen angeregt durch etwas anderes, das naturhaft auf ihn einwirkt, so wird der Wille zu diesem Akt doch niemals naturhaft veranlaßt. Er bestimmt sich vielmehr unter jener naturhaften Einwirkung ganz frei und selbständig zu diesem Wollen, eben weil er Wille, d. h. Selbstbestimmungsvermögen ist. Und zwar bestimmt er sich, trotz der naturhaften Einwirkung mit solcher Freiheit und doch wieder mit solcher Gewißheit, daß man sagen kann, er würde sich auch dann zum selben Akte entschließen, wenn er ohne jene naturhafte Einwirkung sich selbst ganz überlassen wäre und diesen Akt in ganz kontingenter Weise auslösen oder auch nicht auslösen könnte. Seine eigene Natur würde ihn dazu führen, daß er frei und ohne andere Einwirkung doch gerade dieses nämliche Wollen entwickeln würde.[1]

---

[1] Quodl. q. 16. n. 15 . . . Voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum. Sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiore, quia ipsamet est tale activum, quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo quod, si voluntas aliquid necessario velit puta A, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem. Sed posito actu primo, quod voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, posset contingenter habere vel non habere hoc velle, tamen seipsam determinaret ad hoc velle. . . . Vgl. S. 74.

Wenn darum der göttliche Intellekt aus dem Wert der göttlichen Essenz den absoluten Imperativ entnimmt, daß die Essenz operativ und produktiv unendlich geliebt werden muß, und diesen Imperativ mit naturhafter Notwendigkeit dem Willen vorhält, so kann der göttliche Wille sich zwar dieser rechten Erkenntnis durchaus nicht entziehen. Aber falsch wäre es, wenn man sagen wollte, der Wille werde von außen und nicht von sich selbst bestimmt, indem er diesen Imperativ erfüllt. Denn es liegt bei dieser Einwirkung des Intellektes auf den Willen keine solche Determination vor, welche hinreichend wäre, um den Willen zu einem Akt zu bewegen. Denn durch diese rechte Erkenntnis wird der göttliche Intellekt keineswegs die hinreichende Ursache, welche den Willen zum Wirken bringt, obwohl der Wille ganz genau sich so betätigt, wie es der Imperativ des Intellektes fordert. Es ist dies vielmehr die innere Wesensvollendung des Willens, daß er frei und selbstbestimmt dem vollkommen wirkenden Intellekte folgt. Je vollkommener die Erkenntnis, desto vollkommener auch die völlig freie, selbstherrlich einsetzende Willenstätigkeit.[1]

Der göttliche Wille bestimmt sich nämlich selbst ganz allein von innen heraus in rechter Weise auch in seinem Verhalten gegenüber der unendlich liebenswerten Essenz. Denn entweder fließt es ganz naturgemäß aus seinem Willenswesen, daß er sich ihr in unendlicher Liebe zuwendet, oder, wenn er es frei tut, so ist er hierbei in keiner Weise von außen lenkbar, als ob er von Natur aus einer Lenkung bedürfte für sein Wollen, damit dieses recht ausgelöst wird. Er bedarf vielmehr eigentlich nur einer neutralen, also nicht imperativischen Zeigung

[1] Ox. prol. q. 4. n. 35. (Cod. Urb. 116 q. 9.) Cum ulterius arguitur, quod determinatur aliunde, hoc negandum est loquendo de determinacione, quae fit per agens sufficiens. Licet enim non possit dissentire a notitia recta et priori praxi, hoc tamen non est, quasi intellectus per notitiam sit causa sufficienter activa determinans ipsam ad actum. Sed ex perfectione voluntatis est, quod ipsa tantum nata est, conformiter agere potentiae priori in agendo, quando illa prior prius perfecte agit circa obiectum. . . .

des Objektes. Dies ist nun zwar nicht möglich bei der göttlichen Essenz. Denn diese tritt wegen ihres unendlichen Wertes niemals neutral dem Willen gegenüber, sondern aus ihrem unendlichen Werte erstrahlt sofort auch die absolute Vernunftforderung, daß sie mit Recht unendlich geliebt werden muß. Aber wenn es möglich wäre, daß eine rein neutrale Zeigung der Essenz dem göttlichen Wollen voranginge, so würde doch der göttliche Wille aus innerer Vollendung die göttliche Essenz operativ und produktiv unendlich lieben, auch ohne daß ihn vorher hierzu der kategorische Imperativ aufgefordert hätte. Es ist dies nämlich die innere Wesensvollendung des göttlichen Willens, daß er von Natur aus nicht indifferent dem gegenüber steht, was recht ist, so daß er das Recht-Sein und Recht-Wirken gleichsam von anderswoher empfangen müßte. Es liegt vielmehr in der Natur des göttlichen Willens, daß er stets von innen heraus sich frei und selbstherrlich zum Rechten bestimmt. Darum ist es für sein Wollen nicht notwendig, daß ihm eine Erkenntnis vorangeht, welche ihn gebieterisch zum rechten Wirken auffordert und ihn beim Wirken reguliert. Er entscheidet sich frei stets für das Rechte. Der Imperativ wäre ihm daher entbehrlich.[1]

---

[1] l. c. n. 36. (Cod Urb. 116 q. 9.) Tamen dicendum est, quod Theologia necessaria in intellectu divino non est practica, quia non est prioritas naturalis intellectionis ad volitionem quasi conformativi ad ipsum conformandum sive directivi ad dirigendum aliquid, quia posita notitia quacunque rectitudinis ipsius praxis, licet illa ex se posset conformare potentiam conformabilem seu rectificabilem aliunde, non tamen voluntatem divinam respectu sui primi obiecti, que ex se sola rectificatur respectu istius obiecti ita quod, vel talis naturaliter tendit in illud vel si libere, nullo modo est de se rectificabilis quasi indifferens ad rectitudinem et quasi aliunde aliquo modo habens eam. Ita quod notitia determinativa rectitudinis non est necessaria prior volitione, quasi volitio illam requirat, ut recte eliciatur, sed tantum praeexigit ostensionem obiecti. Et istam notitiam ex se directivam non praeexigit ut directivam sed tantum ut ostensivam ita quod, si posset praecedere volitionem sola ostensio obiecti et sequi notitia rectitudinis necessariae ipsius praxis, sicut dicetur de praxi circa contingentia, aeque recte eliceretur volitio tunc sicut nunc. Nullo modo ergo intellectio est prior ut conformativa seu regulativa volitionis.

Er trifft bereits bezüglich seines Urobjektes von selbst die rechte Entscheidung und zwar aus sich heraus.[1] Denn der Wille reguliert in jeder Hinsicht sich selbst; er ist seine eigene Regel. Wenn darum auch jedem Wollen eine Erkenntnis vorangeht, so ist dies Prioritätsverhältnis doch nicht das der Regel oder des Regulierenden zum Regulierten.[2]

Wenn also z. B. der Intellekt mit naturhafter Notwendigkeit den absolut vernunftstrengen Imperativ erkennt: Gott (= das Unendlich-Liebenswerte) muß und soll geliebt werden, so kann der Wille von diesem Imperativ niemals abweichen.[3]

Hierdurch ist aber keineswegs der Schluß berechtigt, daß der Wille infolgedessen seine operative und produktive Liebe zur göttlichen Essenz mit naturhafter Notwendigkeit entwickle. Es ist nämlich zwar unmöglich, daß er die Essenz entweder haßt oder liebt. Denn es wird ihm ja vernunftstreng gezeigt, daß sie unendlich geliebt werden soll und muß. Allein er hat überhaupt eine ganz andere Weise, sich bezüglich dieses Objektes zu betätigen, als der Intellekt. Denn dieser richtet sich auf das Objekt auf die ihm eigentümliche Art, nämlich naturhaft; dagegen der Wille tut es auf die ihm eigentümliche Art, nämlich frei.[4]

---

[1] l. c. n. 40. Voluntas divina ex se recte elicit velle respectu primi obiecti.

[2] l. c. n. 36. Licet sit aliqua prioritas intellectionis ad volitionem, non tamen est sic prior, ut requirat cognicionem rectam esse priorem praxi, quia talis prioritas est regulae ad regulatum, qualis esse non potest, quando voluntas est omni modo regula sui in agendo.

[3] Ox. IV. d. 46 q. 1 n. 10. Esto tamen, quod intellectus de aliquo ante apprehenderet, illud esse agendum, quam voluntas illud vellet, sicut apprehendit de hoc: Deus est diligendus. . . .

[4] Cod. Ottob. 476 IV. d. 46 q. 1 n. 10—11 . . . non sequitur, naturali necessitate illud apprehendit et voluntas non potest discordare, ergo voluntas naturali necessitate hoc vult, quia non potest discordare in obiecto ut sc. nolit vel velit illud, quod ostendit volendum, sed in modo tendendi in illud obiectum discordat vel magis proprie dicitur quod intellectus suo modo tendit in illud sc. naturaliter, voluntas suo modo sc. libere. . . .

Genau ebenso Ox. IV d. 46 q. 1 n. 10—11. Schlechter ist der Text in Cod. Urb. 118.

Man sieht hier wieder, daß der Wille notwendig und doch frei das liebt, was ihm vom Intellekt als absolut liebenswert gezeigt wird. Die Vernunftklarheit, das Vernunftgebot nimmt keineswegs die Freiheit und schränkt sie auch nicht ein. Wie die Freiheit überhaupt sich verträgt mit vorheriger klarer Erkenntnis, so besteht auch die höchste Freiheit zusammen mit vollkommenster vorheriger Erkenntnis, nämlich mit einem Imperativ, der kategorisch dem Willen entgegentritt.[1]

Der göttliche Wille liebt also unbeschadet seiner Freiheit mit schlechthiniger Notwendigkeit seine eigene Güte.[2]

F. Sittliche Notwendigkeit gegenüber dem Kreatürlichen.

Wie liebt er aber das Endliche, Kreatürliche? Zuerst ist hier zu sagen, was für Notwendigkeit es geben kann:

1. Die Zwangsnotwendigkeit (necessitas coactionis). Von dieser ist hier überhaupt nicht die Rede. (Bei Gott, dem höchsten Geistwesen, das von innen heraus tätig ist, gibt es keinen äußeren Zwang.)

2. Die Notwendigkeit des Unveränderlichbleibens (necessitas immutabilitatis). Infolge dieser Notwendigkeit ist es unmöglich, daß in den göttlichen Willensakten eine Aufeinanderfolge eintritt, ein Wechsel im Verhalten des göttlichen Willens gegenüber den Objekten. Es kann also hiernach keine andere Tätigkeit auf jene folgen, welche der göttliche Wille einmal angenommen hat.

3. Die Notwendigkeit allseitigen Unvermeidbarseins oder die Notwendigkeit eindeutigen Bestimmtseins (necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis). Diese Notwendigkeit verhütet nicht bloß einen Wechsel der göttlichen Akte, so daß also der Wille nicht bald so, bald anders wollen kann; sie schließt vielmehr überhaupt aus, daß manches Verhalten über manche Objekte dem göttlichen Willen jemals innesein könnte. Durch sie wird ein eindeutiges Verhalten involviert.[3]

[1] Ox. Prol. q. 4. n. 34. Sicut universaliter libertas stat cum apprehensione praevia, ita summa libertas stat cum perfectissima apprehensione praevia.

[2] Quodl. q. 16 n. 7. Hoc saltem certum videtur, quod voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam.

[3] l. c. Et si quaeratur, an necessario velit aliquod aliud obiectum ab eo,

Die Notwendigkeit des Unverändertbleibens eignet sicher dem göttlichen Willen. Denn Gott ist überhaupt unveränderlich. Darum bleiben auch seine Willensentscheidungen, welche er einmal gefällt hat, für immer gültig. Die Stellungnahme, welche der göttliche Wille einmal zu den Objekten traf, bleibt stets die gleiche.[1]

Die Notwendigkeit des eindeutigen Bestimmtseins, also jene Notwendigkeit, daß manches Verhalten gegenüber manchen Objekten überhaupt für Gott ausgeschlossen ist, besitzt der göttliche Wille ebenfalls. Er hat nämlich notwendig einen Akt des Wohlgefallens für alles Denkbare. Und zwar gefällt ihm alles gerade so weit, als in demselben eine Anteilnahme an seiner eigenen Güte gezeigt wird. Er liebt alles Denkbare notwendig, je nachdem es der göttlichen Essenz ähnlich ist. Es ist unmöglich, daß der göttliche Wille etwas nicht gerade in dem Maße liebt, als in dem betreffenden Objekt ein Widerschein der göttlichen Wesensgüte erstrahlt. Zu diesem Wohlgefallen an jedem einzelnen denkbaren Objekte ist darum der göttliche Wille von innen heraus, d. h. durch die göttliche Wesenheit selbst, eindeutig determiniert.

Allein es ist hier wohl zu beachten der Unterschied zwischen der idealen und realen Existenz des Kreatürlichen. Denn dieses notwendige Wohlgefallen richtet sich bloß auf die ideal existierenden Objekte. Durchaus nicht aber ist der göttliche Wille hiermit determiniert zur Realisierung irgendwelcher geschöpflicher Objekte. Notwendig ist im göttlichen Willen also nur ein genau determiniertes ruhendes Wohlgefallen an jedem einzelnen idealen, kreatürlichen Objekte. Dagegen zu einem realisierenden Wollen entschließt sich der göttliche Wille ohne jede Notwendigkeit gänzlich frei und zugleich

posset dici quod, exclusa necessitate coactionis, de qua non est sermo, potest intelligi una necessitas immutabilitatis, quae excludit posse oppositum succedere ei, quod inest. Alia est necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis, quae non solum excludit, oppositum posse succedere, sed omnino excludit ipsum posse inesse.

[1] Quodl. q. 16 n. 7. Loquendo de sola prima necessitate Deus necessario vult, quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei quod inest.

kontingent. Ebenso realisiert er das Beschlossene ganz frei und kontingent. Zur Realisierung von Kreatürlichem ist also Gott in keiner Weise notwendig determiniert. Denn wenn er die reale Existenz irgendwelcher kreatürlicher Objekte zuerst innerlich notwendig wollen würde, dann würde er sie auch realisieren mit der nämlichen Notwendigkeit des Unvermeidbarseins; dann wäre er eindeutig auch determiniert, genau diese Objekte zu realisieren.[1]

Nach Skotus muß man beim göttlichen Willen also unterscheiden zwischen seiner wirksamen Liebe und seinem unwirksamen Wohlgefallen. Durch die wirksame Liebe gibt der göttliche Wille frei und kontingent all dem Existenz, was er frei und kontingent vorher hierzu auserkoren hat. Dagegen mit dem unwirksamen Wohlgefallen liebt er notwendig auch all das, was er niemals zum realen Sein bringt. Was aber niemals real, sondern stets nur ideal existiert, wird dem göttlichen Willen vom Intellekt gezeigt als möglich und fähig, dieselbe inhaltliche Güte zu empfangen, wie das, was er mit wirksamer Liebe hervorbringt.[2]

Skotus gibt darum zu, daß der göttliche Intellekt dem Willen die kreatürlichen Ideen darbietet, ausgestattet mit einem bestimmten, verschieden abgestuften Gütegehalt. Entsprechend dieser abgestuften Güte hat der göttliche Wille an ihnen sein Wohlgefallen. Allein dieses vernunftgemäße Wohlgefallen entwickelt er in notwendiger Weise bloß bezüglich der idealen Existenz der Kreaturen. Nicht aber muß Gott die reale Existenz von irgend

[1] l. c. Sed de secunda necessitate posset dici quod licet necessariò voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscunque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessariò vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum. Imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat, quia si necessario hac secunda necessitate vellet eam fore, necessariò etiam necessitate inevitabilitatis eam causaret saltem pro tunc, pro quando vult eam fore.

[2] Ox. III. d. 32. q. un. n. 2. . . . . quaedam tamen diligit dilectione efficaci, puta illa, quae aliquando producit in esse; quaedam volitione quadam complacentiae non efficaci, quae tamen nunquam producet in esse; ostenduntur tamen ab intellectu suo, ut possibilia habere tantam bonitatem sicut illa, quae diligit dilectione efficaci.

etwas Kreatürlichem wollen. Der Inhalt alles Kreatürlichen, auch der höchsten kreatürlichen Idee, der Glorie des Gottmenschen, ist in sich zu schwach, um den göttlichen Willen zum Realisieren der Idee zu determinieren.[1]

Es entsteht hier eine Schwierigkeit, weil Skotus gegen Heinrich von Gent behauptet, die Kreaturen stünden nach ihrem inhaltlichen Sein nicht in einer notwendigeren Beziehung zu Gottes Wesen als in ihrem realen Sein.[2]

Lösung: Gott existiert und wirkt mit unendlicher Vollkommenheit bereits im ersten Naturmoment.[3]

Hierzu bedarf der göttliche Intellekt und Wille mit absoluter und daher primärer Notwendigkeit seiner Essenz, aber außer ihr nichts. Denn sie ist das unentbehrliche innergöttliche Objekt.[4]

Sie existiert auch aus Eigenkraft als absolute Urexistenz.[5]

Infolge seiner unendlichen Vollkommenheit ersinnt sodann im zweiten Moment der göttliche Intellekt alles Logisch-Denkbare. Nicht aus Bedürfnis ersinnt er es, sondern aus Voll-

---

[1] l. c. n. 6. Vel si tenetur, quod in eis, ut ostensa sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati, saltem hoc verum est, quod beneplacentia eorum, quantum ad actualem existentiam mere est ex voluntate divina absque aliqua ratione determinante ex parte eorum.

[2] Ox. I. d. 8. q. 5. n. 15. . . . res in esse quidditativo non magis habent necessarium ordinem ad bonitatem divinam, quam res in esse existentiae.

n. 16. Primam instantiam, quia non est contra veritatem sed contra opinantem, concedo.

[3] Vgl. S. 13—15; S. 23—34.

[4] Par. I. d. 17. q. 2. n. 3. Sciendum, quod voluntas divina habet aliquod obiectum primum ut essentiam divinam, quae est sibi perfectio intrinseca, quoniam omnis potentia operativa exigit suum obiectum primum. Sed voluntas divina non necessario exigit aliquid aliud a Deo sicut nec alia perfectio eius intrinseca.

Ideo oportet, ut primum obiectum voluntatis divinae, sicut et intellectus eius, sit aliquid sibi intrinsecum . . .

Par. I. d. 41 q. un. n. 6. . . . Nihil enim requiritur ad actum divinum nisi sua essentia et potentia.

[5] Par. I. d. 17. q. 2. n. 3. . . . quod obiectum primum voluntatis divinae sit in effectu ex natura rei. Vgl. S. 1—12; 28.

kommenheit. Darum wird es produziert nur mit sekundärer Notwendigkeit.[1]

Ebenso will aus Vollkommenheit der göttliche Wille diese Ideenersinnung und aus Vollkommenheit liebt er alles Ersonnene um der Essenz willen und in dem Grade, wie es der Essenz ähnlich ist. Nicht aus Bedürfnis, sondern aus Vollkommenheit und darum nicht mit primärer, sondern mit sekundärer freier Notwendigkeit werden also die idealen Kreaturen geliebt und so zum voluntären Sein produziert.[2]

Endlich wiederum aus Vollkommenheit braucht der göttliche Wille nichts Kreatürliches zum realen Sein zu produzieren. Denn es wäre eine Unvollkommenheit, wenn er notwendig solchen Objekten die Existenz geben müßte, die bereits in ihrem idealen und voluntären Sein für die Existenz Gottes entbehrlich und nebensächlich sind. Der göttliche Wille hat also seiner Vollkommenheit entsprechend sich gegenüber dem Kreatürlichen betätigt, wenn er es in seinem idealen Sein geliebt und gewertet hat.[3]

Das Kreatürliche ist also seinem idealen, seinem voluntären und seinem realen Sein nach für die Existenz Gottes und für die vollkommene Betätigung seines Intellektes und Willens bedeutungslos. Nur der Vollkommenheit der göttlichen Intellekts- und Willenstätigkeit verdanken es die Kreaturen, daß sie ersonnen und geliebt werden.

G. Willensfreiheit und Vernunft.

Gerade der göttliche Intellekt ist es aber, welcher konstatiert, daß es der Vollkommenheit des Intellektes entspricht, wenn er mit bloß sekundärer Naturnotwendigkeit die Kreaturen ersinnt, sowie daß es mit der Vollkommenheit des göttlichen Willens vereinbar ist, wenn er mit sekundärer freier Notwendigkeit die idealen Kreaturen liebt, daß es aber eine Unvollkommenheit wäre, wenn der göttliche Wille irgend-

[1] Vgl. S. 39—41; 58—59; 63—64.

[2] Vgl. S. 39; 66—69.

[3] Par. I. d. 17. q. 2. n. 3. Nihil aliud secundario obiectum oportet, quod sit existens, ad hoc, quod sit obiectum voluntatis; sed ut apprehensum ab aeterno est obiectum voluntatis.

welche Kreaturen zur realen Existenz notwendigerweise bringen müßte.[1]

Es ist darum gerade die Vernunft, welche dem göttlichen Willen sagt, daß der Inhalt jeder kreatürlichen Idee zu geringwertig ist, um Realisierung fordern zu können. Denn durch keinen syllogistischen Schluß vermag der Intellekt zu beweisen, daß wegen des Endzieles (Gott und seine Essenz) etwas Außergöttliches existieren muß. Denn das Endziel existiert aus eigener Kraft und wird in einer seinem Werte entsprechenden Weise vom göttlichen Willen geliebt ohne jede Beihilfe einer Kreatur. Die Existenz des Endzieles wird also nicht erst ermöglicht durch das Dasein von Kreaturen. Auch die ihm ebenbürtige Liebe wird ihm geleistet, ohne daß Kreaturen als Mittel dazu notwendig wären. Die höchste sittliche Vollkommenheit besteht ohne sie.[2]

Dies ist nämlich der einzigartige Vorzug Gottes und seiner Essenz, daß sie durch sich selbst existiert, sowie durch sich selbst unendlich gut und unendlicher Liebe wert ist. Darum ist die auf sie gerichtete Liebe von vornherein absolut recht und berechtigt. Darum bedarf die auf sie gerichtete Liebe auch keiner höheren Bestätigung. So liebt also der göttliche Wille mit vollem Recht die göttliche Essenz uranfänglich (primo) und aus Eigenkraft (per se), nämlich ohne andere Vermittlung und Beihilfe. Und zwar ist diese Liebe unerschütterlich (immobiliter) und notwendig. Der göttliche Wille bedarf für diese Liebe zum höchsten Gut, das durch seinen Wert

[1] Ox. I. d. 8. q. 5. n. 16. . . . ergo cum intellectus divinus non cognoscat aliud a se esse necessarium ad finem ultimum, voluntas sua ex hoc, quod est necessario finis, non oportet quod sit necessario alterius a fine. . . . intellectum esse necessario respectu alicuius obiecti non ponit illud esse aliud in entitate reali a primo obiecto, quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse in se sed in intellectu praesentialiter. Non sic esse volitum, imo ponit tunc vel consequenter habere aliud esse a voluntate et hoc loquendo de volitione efficaci.

[2] Ox. I. d. 8. q. 5. n. 16. . . . voluntas quae determinatur ad finem, non determinatur ad aliquid eorum, quae sunt ad finem, nisi quatenus per Syllogismum practicum concluditur ex fine necessitas illius entis ad finem, sc. vel necessitas eius in esse vel in haberi ad hoc quod finis sit vel sic habeatur vel acquiratur, vel necessitas eius in diligi ad hoc, ut finis diligatur vel habeatur. . . .

und Naturgehalt unerschöpflich beseligt (ex natura sui ultimate quietativum), nicht einer Fertigkeit (habitus), die er sich erst erwerben müßte, noch eines Aktes, der von ihm verschieden ist und also erst von ihm entwickelt werden müßte, noch auch einer Bekräftigung durch eine höhere Ursache, als er selbst ist. Er, als der unendliche Wille, liebt vielmehr dies unendliche Gut in der vollkommensten Weise von vornherein, unmittelbar, aus Eigenkraft und notwendig.[1]

Dagegen alle außergöttlichen oder nichtgöttlichen Wesen sind endlich an Wert, sogar die Krone der Schöpfung, die menschliche Natur Christi. Darum ist die Liebe zu allen diesen Gütern nicht schon von vornherein berechtigt durch ihren Wert. Denn alle diese Güter bedürfen schon zu ihrem Bestand einer Kausierung durch einen ihre Schwäche ergänzenden Willen. Von selbst haben sie keine Existenzkraft und kein Existenzrecht. Ihr Wert muß ergänzt werden dadurch, daß sie um des höchsten Gutes willen existieren, daß sie auf das höchste Gut hingeordnet sind und daß sie benützt werden als Mittel zur Verherrlichung, zur Liebe und zur Erreichung jenes höchsten Gutes, das allein durch seinen unendlichen Wert der Existenz und aller Liebe würdig ist. Denn dieses Gut nimmt mit Recht alle Liebe in Pflicht und Dienst. Als das schlechthin vollkommene, unendliche Gut ist es mit Recht das wahre Endziel, der allerletzte Zielpunkt, auf den alle Liebe sich hinrichten soll und muß. Es wäre ungeordnet, unvernünftig und unrecht, wenn man irgendein anderes Gut um seines Eigenwertes willen, ohne Hinordnung auf jenes unendliche Gut lieben wollte.[2]

Alles Kreatürliche wird also gerade durch die absolute Vernunft in seiner Wertschwäche genau erkannt. Darum wird jede kreatürliche Idee dem göttlichen Willen nur als neutrale, als nicht imperativische, als nicht das Dasein fordernde

[1] Ox. I. d. 1. q. 5. n. 3. . . . huic ergo . . . voluntas divina primo et per se, quia non participatione alicuius alterius a se immobiliter et necessario adhaeret, quia ipsa voluntas non per habitum nec per actum differentem a se nec in virtute alicuius causae superioris perfectissime amat illud summum bonum et necessario.

[2] Vgl. S. 77—84.

und die Realisierung diktierende Erkenntnis vorgehalten. Es ist also folgendermaßen: Erst nachdem der Wille ganz frei aus den dargebotenen, ihn zu nichts verpflichtenden, neutralen Ideen manche zur Realisierung auserkoren hat, erkennt der Intellekt, welche Ideen einst real existieren werden.[1]

Darum sagt Skotus, wenn es nicht ein wahres Endziel gäbe, ein schlechthin vollkommenes Gut, also ein Gut, das wegen seines eigenen Wertes unendlich geliebt werden muß, dann würde es überhaupt nichts Gutes geben. Denn alle anderen Güter sind in letzter Linie nicht durch sich selbst gut und liebenswert, sondern müssen immer auf andere Güter hingeordnet werden. Ist aber kein Gut vorhanden, das durch sich selbst unendlich liebenswert ist, so ist die ganze Hinordnung hinfällig und stürzt als unberechtigt zusammen. Somit gibt es dann überhaupt kein wahres Gut.[2]

Darum ist gerade dies eine absolut klare Vernunfterkenntnis, daß die Existenz von Nichtgöttlichem oder Kreatürlichem ganz entbehrlich ist für die Existenz des Absolut-Guten, sowie dafür, daß dieses Gut von dem ihm ebenbürtigen Willen in vollgenügender Weise geliebt wird. Eben darum vermag selbst der unendliche Intellekt durch keinen praktischen Syllogismus zu beweisen, daß irgendeine Kreatur jemals existieren muß.[3]

[1] Ox. 4. d. 46. q. 1. n. 10. . . . intellectus semper apprehendit agibile antequam voluntas illud velit. Sed non apprehendit determinate hoc esse agendum, quod apprehendere dicitur dictare; ymo ut neutrum est, offert voluntati divine, quia determinato per volitionem suam, istud esse agendum, intellectus consequenter apprehendit tamquam verum istud agendum . . . Vgl. S. 17 Anm. 1; S. 70 Anm. 3 u. S. 94 Anm. 2.

[2] Ox. Prol. q. 3. n. 21. . . . Si non est finis ultimus . . . non est bonum. Quia si nullum est perfectum bonum, nullum est bonum. Nullum autem bonum est simpliciter bonum perfectum, quod ordinatur ad aliud, quia, quod est tale, habet bonitatem diminutam. Si ergo quodlibet ordinatur ad aliud, nihil est bonum. . . .

Cod. Urb. 116. bene autem sequitur si non est finis ultimus, ergo non est bonum aliquod, quia si nullum est perfectum bonum, nullum est bonum; nullum autem est bonum perfectum, quod ordinatur ad aliud.

[3] Ox. I. d. 8. q. 5. n. 16. . . . sed tale ens non concluditur per Syllogismum practicum esse necessarium ad finem ultimum aliquo istorum modorum. Vgl. S. 94 Anm. 2.

Die Freiheit des göttlichen Willens ist hiernach also immer gerade durch die Vernunft gerechtfertigt. Sie steht niemals im Widerspruch mit der Vernunft.

Skotus geht hierin sogar so weit, daß es scheint, als ob er die Freiheit geradezu aus der Vernunft ableiten wolle. Auf den Einwand, wenn der göttliche Intellekt nicht auch wollen könnte, daß der göttliche Intellekt nicht spekulativ sich betätige, sei er nicht im höchsten Grade frei, antwortet er nämlich: Die göttliche Freiheit sei nicht vorhanden in bezug auf das innergöttliche Leben und Wirken. Frei sei Gott nur in seinem Wirken nach außen. Darum müsse der göttliche Wille mit Notwendigkeit wollen, daß der göttliche Intellekt sich vollkommen auswirke, also spekulativ sich betätige. Dagegen sei es unmöglich, daß der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen sein Wirken nach außen genau vorschreibe. Denn wenn dies der Fall wäre, besäße der Wille keine Freiheit in seinem Wirken nach außen.[1]

Diese Stelle enthält scheinbar Widersprüche mit anderen Äußerungen.

Zunächst lehrt Skotus anderenorts deutlich, daß mit klarster imperativischer Erkenntnis die vollkommenste höchste Willensfreiheit zusammen bestehen könne. Demnach betrachtet er dort die genaueste Vernunftvorschrift keineswegs als Schranke der Freiheit. Denn die Freiheit quillt aus der Willenswesenheit und ist eine sittliche, die sich selbst stets an das Rechte und Vernünftige bindet. Keinesfalls ist die Freiheit Indifferenz gegen das Rechte und Gute oder gar unsittliche Ungebundenheit und Willkür. Darum ist es verständlich, wenn Skotus anderenorts ebenso deutlich lehrt, daß der göttliche Wille frei sei auch in seinen innergöttlichen Akten, ob-

[1] Ox. I. d. 38. q. un. n. 3. . . . intellectus divinus ex necessitate naturae est speculativus et non est ad hoc formaliter libertas, . . . libertas eius non est ad intrinseca, quae quasi praecedunt actum eius, sed est ad omnia factibilia . . . si intellectus practicus praedeterminaret, imo proprie libertas non posset salvari in voluntate respectu factibilium, sed nec contingentia aliqua: quia intellectus necessario praedeterminaret eam mera necessitate naturali et voluntas necessario conformaretur intellectui; quod autem necessario etiam necessitate consequentiae est conforme necessario, non potest esse contingens.

wohl er diese, Liebe zur Essenz und Produktion des Hl. Geistes, ganz sicher und sittlich-notwendig setzt. Vgl. S. 86—89.

Der Kommentator Lychetus löst den Widerspruch dadurch, daß er eine zweifache Stufe der Freiheit anzunehmen scheint, nämlich die Wahlfreiheit, realisieren oder nicht realisieren zu können — diese besitze Gottes Wille naturgemäß nur bezüglich der kontingenten Dinge, welche gerade wegen ihres kontingenten Wertes keinen vernunftgemäßen Rechtsanspruch auf Existenz aufweisen — sowie die Freiheit, absolut genommen, die wesentliche Freiheit. Diese besitze der göttliche Wille in der vollkommensten Weise auch in den innergöttlichen Akten, wie aus Ox. I. d. 10 u. Quodl. q. 16. erhelle.[1]

Diese Lösung ist im Prinzip richtig. Man kann sie aber noch tiefer begründen. Der göttliche Wille ist unendlich vollkommen und zwar, nach dem Vollkommenheitsbegriff des Skotus, sittlich-vollkommen, darum absolut recht und vernunftgemäß tätig, eben darum aber auch absolut selbstbestimmt und von innen heraus frei. Im Wesen dieser sittlichen Vollkommenheit liegt es aber auch, daß ihretwegen Freiheit und Notwendigkeit zusammen bestehen können. Nämlich bei dem unendlichen Gut, bei der göttlichen Essenz, ist es Vollkommenheit des göttlichen Willens, wenn er sie notwendig liebt. Denn sie ist seiner unendlichen Liebe würdig und ebenbürtig. Darum kann auch der kategorische Imperativ, durch welchen dem Willen diese Liebe geboten wird, nicht als eine Einschränkung seiner Willensfreiheit betrachtet werden. Denn es geziemt sich so und entspricht der sittlichen Willensvollkommenheit, daß der unendliche Wille das Unendlich-Gute unendlich und notwendig liebt. So sagt Skotus z. B. auch über die Zeugung des Sohnes, sie sei sittliche Pflicht des Vaters. Der Vater würde ein Unrecht begehen, und durch Mißgunst fehlen, wenn er dem Sohne nicht die unendlich wertvolle Essenz mitteilen, d. h. ihn hervorbringen würde.[2]

[1] Comment. n. 2. zu Ox. I. d. 38. q. un. . . . hic loquitur de libertate qua potest ad utrumlibet, quae proprie respicit contingentia et non de libertate absolute sumpta, quia illa etiam perfectissime est ad intra, ut patet d. 10 et in quodl. q. 16.

[2] Par. I. d. 41. q. un. n. 9. . . . si Pater in divinis non produxisset

Denn der unendliche Wert der Essenz wird durch Erkenntnis nur dann vollauf gewürdigt, wenn die Essenz nicht bloß einfach operativ durch die eine unendliche Person des Vaters erkannt wird, sondern wenn dieser auch produktiv erkennend sich über sie betätigt, d. h. wenn er in produktiver Erkenntnis über sie noch eine zweite ebenso unendliche Person, den Sohn hervorbringt. Desgleichen ist die Essenz nur dann durch den unendlichen Willen vollauf gewertet, wenn sie von Vater und Sohn nicht bloß einfach operativ geliebt wird, sondern wenn Vater und Sohn ihr auch produktiv durch den Willen gerecht werden, indem sie aus unendlicher Liebe zu ihr noch eine dritte unendliche notwendige Person, den Heiligen Geist, hervorbringen. Diese Akte sind alle sittlich-notwendig, die Zeugung allerdings dabei naturhaft, aber die operative Liebe und die Hauchung des Hl. Geistes frei, d. h. absolut selbstbestimmt und selbstbeherrscht, weil eben der Wille stets frei und selbstherrlich ist in aller Betätigung. Bezüglich der Essenz gebührt sich keine andere Freiheit als diese, von innen heraus und selbstherrlich, aber doch sittlich- und vernunftnotwendig ihre unendliche Güte richtig zu würdigen. So entspricht diese freie, sittliche Notwendigkeit der innersten Vollkommenheit des höchsten, stets rechten Willens. Es wäre geradezu eine Unvollkommenheit, wenn er zu dem ihm ebenbürtigen, unendlichen Gute nicht notwendig, d. h. nicht mit ganzer unendlicher Energie hindeterminiert wäre.[1]

Dagegen die kreatürlichen Objekte sind alle endlich an Wert. Sie sind darum keine dem unendlichen Willen gleichwertigen Objekte. Darum ziemt es sich nicht, daß er sie mit unendlicher Energie, also notwendig liebt und sie notwendig realisiert. Wenn darum die Vernunft sagen würde, der Wille müsse irgendein endliches Objekt realisieren, so wäre dies eine Erniedrigung des unendlichen Willens, es wäre eine Beeinträchtigung seiner Vollkommenheit und damit eine Beschränkung seiner aus Vollkommenheit dem Endlichen gegenüber ihm gebührenden Freiheit. Vgl. S. 28—29.

Filium sibi aequalem, invidus esset, quia hoc debetur Filio ex processione sua . . . Vgl. S. 76—89.

Vgl. S. 29; 76—79.

In dieser Weise läßt es sich ganz gut erklären, warum Skotus einerseits ausdrücklich lehrt, die Willensfreiheit erleide keine Einbuße durch vollkommenste, sogar kategorisch-gebieterische Erkenntnis, während er andererseits von der Erkenntnis der endlichen Objekte sagt, sie würde die Freiheit wegnehmen, wenn sie eindeutig die Realisierung irgendeines endlichen Objektes vom unendlichen Willen fordere. Beides wird verständlich auf Grund seiner sittlich-vernünftigen Vollkommenheitsidee. Immerhin aber wäre es möglich, daß Skotus an manchen Stellen noch unter dem Einflusse des hl. Thomas von Aquin oder Heinrichs von Gent spricht, wenn er meint, der göttliche Wille besitze keine Freiheit bezüglich seiner nach innen gerichteten Akte und er sei frei nur nach außen. Seine ihm eigentümliche Lehre wäre dies aber nicht.

Mag nun aber Skotus sich hier noch schwankend ausdrücken oder mag er so auszulegen sein, wie wir es versuchten, das Eine ist absolut sicher: Tatsächlich handelt nach ihm der göttliche Wille niemals wider die Vernunft.[1]

Der Wille ist zwar in keiner Weise kausiert oder dirigiert durch den Intellekt; denn er bedarf keiner Direktion. Er wirkt vielmehr von innen heraus absolut frei, aber durchaus nicht anders, als wie es recht und vernunftgemäß ist. Darum ist das Wirken des göttlichen Willens nichts anderes als die ganz adäquate, aber absolut selbstbestimmte Parallelerscheinung zum naturhaften Wirken des göttlichen Intellektes.[2]

Man könnte hier die Frage aufwerfen, wie es zu erklären sei, daß das Willenswirken so genau parallel dem Vernunftwirken verlaufe, ohne durch dasselbe bestimmt zu sein. Bei Skotus dürfte sich hierfür keine Antwort finden. Aber sie kann nach seiner Denkweise dahin lauten, daß dem göttlichen Intellekt und Willen als gemeinsamer Mutterboden, als gemeinsames Motiv und Urobjekt die unendlich vollkommene Essenz dient. Daraus erklärt es sich wohl, daß die beiden aus ihr quellenden un-

[1] Vgl. S. 65—69.
[2] Vgl. S. 83—93.

endlichen Wirkungsströme, der naturhafte Lichtstrom des intellektuellen Wirkens und der selbstbestimmte Liebesstrom des Willenswirkens durchaus ebenbürtig, gleich vollkommen vernünftig und recht, kurz durchaus parallel verlaufen. Es kann eigentlich gar nicht anders sein.

H. Spekulative und praktische Erkenntnis.

Dieselbe Auffassung des Verhältnisses von Intellekt und Wille ergibt sich bei Skotus aus den Erörterungen der Frage, ob das Wissen Gottes praktisch oder spekulativ zu bezeichnen sei. Auch hier läßt sich ein merkwürdiges Schwanken in seinen Ansichten feststellen.

a) Praxis und praktische Erkenntnis.

Im Prolog zum Oxforder Kommentar bestimmt Skotus zunächst, was Praxis ist. Er sagt, Praxis sei der Akt einer vom Intellekt verschiedenen Kraft. Und zwar ist dieser Akt naturgemäß nach dem Denken vorhanden. Dieser Akt muß im Einklang mit der rechten Vernunft ausgelöst werden, damit er recht ist. Praxis ist demnach ein Willensakt und zwar entweder ein direkter Willensakt oder ein Willensbefehl, mittels dessen eine andere Kraft bewegt wird.[1]

Demgemäß verlangt hier Skotus für die der Praxis vorangehende Erkenntnis, also für die praktische Erkenntnis, zwei Merkmale, nämlich die Konformität, d. h. daß die Erkenntnis die Praxis gesetzgeberisch oder imperativisch bestimmen und dirigieren könne, und zweitens die Priorität, nämlich daß die Erkenntnis der Praxis vorangehe. Es ist nicht notwendig, daß die gebotene Praxis auch wirklich in entsprechender Weise gesetzt wird. Es genügt zum Begriff der praktischen Erkenntnis, daß eine solche Erkenntnis vorhanden war, nach welcher die Praxis sich hätte richten können und sollen.[2]

[1] Ox. Prol. q. 4. n. 3. Praxis, ad quam cognitio practica extenditur, est actus alterius potentiae quam intellectus naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae ad hoc, ut sit actus rectus. . n. 4. Praxis non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus . . .

[2] l. c. n. 6. Illa extensio consistit in duplici relatione aptitudinali sc. conformitatis et prioritatis naturalis. . . . Dixi aptitudinali, quia neutra

Das zweite Merkmal, die Priorität kommt der praktischen Erkenntnis zu infolge der Natur des Intellektes und Willens. Denn diese sind ihrer Natur nach bei ihrem Wirken so geordnet, daß stets zuerst der Intellekt wirkt und dann erst der Wille wirken kann. Ohne voranleuchtendes Denken kein Wollen.[1]

Dagegen das erste Merkmal, die Konformität entnimmt die Erkenntnis dem Objekte. Denn wie das Objekt seinem Naturgehalt nach es erheischt, so sollte der Wille sich ihm gegenüber verhalten. Die Erkenntnis erschließt also aus dem Wesen des Objektes, wie der Wille sich dem Objekt gegenüber verhalten sollte, und gebietet ihm hiermit dieses Verhalten.[2]

Es kommt nun ganz auf die Natur des Objektes an, ob der Intellekt aus ihm eine eindeutig praktische d. h. für den Willen gebieterische Erkenntnis ableiten kann oder nicht. Skotus gibt hierfür folgende Beispiele: Die Feier des hl. Meßopfers ist Praxis. Aber aus ihren Objekten, Brot und Wein, ergibt sich nicht naturnotwendig, daß sie in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden müssen. Brot und Wein können ebensogut anders verwendet werden. Bei derartigen vieldeutigen Objekten hat gerade gemäß den Feststellungen der rechten Vernunft der göttliche Wille die Entscheidung zu geben, ob und wann irgendeine aus den verschiedenen gleichberechtigten Betätigungsmöglichkeiten recht sein soll. So hat der göttliche Wille z. B. für die Zeit des Neuen

relatio requiritur actualis. Quod autem praxis actualiter sequatur considerationem, quae conformis sit ipsi considerationi, hoc omnino est accidentale ipsi considerationi et contingens. Hoc declaratur, quia communiter conceditur, cognitionem practicam extendi ad praxim ut directivam ad directum sive ut regulativam ad regulatum . . . quod est cognitionem dirigere et regulare praxim.

[1] l. c. n. 14. Dico, quod praxim necessario naturaliter praecedit aliqua cognitio. Et sec. hoc praxi convenit posterioritas et cognitioni prioritas ex ratione potentiarum ordinatarum naturaliter in agendo sc. intellectus et voluntas.

[2] l. c. Primam relationem sc. conformitatem habet per se ab obiecto, quod vel est rectitudo praxis vel aliquid virtualiter includens ipsam rectitudinem. Et ideo cognitioni illi praxis est conformabilis, ut sit recta, quia cognitio est talis cogniti.

Testamentes die Feier des hl. Meßopfers als recht approbiert, nicht aber für die Zeit des Alten Testamentes. Die Berechtigung oder das Rechtsein (rectitudo) dieser Praxis ist nämlich kontingent, weil das Objekt selbst kontingent und vieldeutig ist.[1]

Dagegen die göttliche Essenz ist das, seinem Wesen nach, absolut notwendige Objekt. Aus ihrem Wesen ergibt sich, daß sie unendlicher Liebe wert ist und daß sie darum eine unendliche Liebe mit Recht verlangt. Darum ist die unendliche Liebe zu ihr vernunftnotwendig geboten und diese Liebe ist somit schlechthin berechtigt. Aus dem Wesen der göttlichen Essenz ergibt sich darum vernunftnotwendig das absolute Rechtsein der Gott gewidmeten unendlichen Liebe. Diese Erkenntnis: Du sollst Gott lieben: ist also absolut gebieterisch und darum praktisch. Denn wenn der Wille recht sein und recht bleiben will, muß er sich ihr konformieren.[2]

b) Notwendige und kontingente Theologie.

Skotus unterscheidet darum ein zweifaches Wissen Gottes oder, wie er sich ausdrückt, eine zweifache göttliche Theologie, nämlich eine notwendige und eine kontingente. Dieser Unterschied erfließt aus den Objekten. Bei der kontingenten Theologie kann der göttliche Intellekt nicht schon aus den Objekten eindeutig erkennen, daß die auf die Objekte gerichtete Praxis kategorisch gefordert und darum absolut berechtigt ist. Hier muß vielmehr der göttliche Wille unter den verschiedenen möglichen und gleichberechtigten Betätigungen die eine oder

---

[1] l. c. n. 15. Quando autem rectitudo determinata contingenter convenit praxi, tunc non est aliquod obiectum determinans intellectum ad cognitionem rectitudinis determinatae, antequam voluntas velit, . . . Sed rectitudo huius praxis „colere Deum in sacrificio altaris" est contingens. Quandoque est enim actus rectus ut modo, quandoque non ut in veteri Testamento. Ideo non est aliquod obiectum determinativum intellectus ad notitiam huius rectitudinis ante omnem actum voluntatis.

[2] l. c. Exemplum praedictorum: Rectitudo huius praxis „amare Deum" est necessaria et includitur virtualiter in ratione Dei. Hanc praxim in quocunque non tantum nata est praecedere simpliciter apprehensio sed etiam conformis apprehensio, cui sc. praxis est conformanda, ut sit recta ex obiecto.

die andere auswählen und ihr so die Alleinberechtigung verleihen.[1]

Die kontingente Theologie ist darum vernunftgemäßerweise nicht praktisch, d. h. nicht eindeutig gebieterisch für Gott. Denn sie tritt dem göttlichen Willen nicht mit kategorischen Imperativen gegenüber.[2]

Dieselbe Ansicht, daß die kontingente göttliche Theologie nicht praktisch sei, findet sich auch ausgedrückt im Cod. Pal. 993. Auch hier verlangt Skotus für den Begriff des praktischen Wissens, daß dieses dem Wollen prior sei und zwar imperativisch prior. Weil nun bei kontingenten Objekten diese konformative Priorität fehlt und erst der Wille entscheidet, ob ein Handeln recht ist, kann diese göttliche Theologie nicht als praktisch bezeichnet werden.[3]

Im Oxforder Kommentar sagt Skotus, der göttliche Intellekt könne dem göttlichen Willen keine kreatürliche Idee vorhalten mit der vernunftnotwendigen Forderung, diese Idee müsse realisiert werden. Denn wenn dies der Fall wäre, daß irgendeine kreatürliche Idee dem göttlichen Willen gegenüber mit einer Existenzforderung stände, so würde der göttliche Intellekt naturhaft und notwendig diese Existenzforderung erkennen und der Wille müßte notwendig diese vernünftige Forderung erfüllen. Denn der göttliche Wille muß immer recht sein. Wenn er aber von der rechten Vernunft und ihrem Gebot sich abkehren könnte, so könnte er auch nicht-recht sein.[4]

---

[1] Vgl. S. 96 Anm. 1 u. 3.

[2] l. c. n. 35. . . . dico pro contingentibus, quorum intellectus divinus non habet omnem notitiam sibi compossibilem ante omnem actum voluntatis. Ideo circa illa non oportet, quod conformiter agat potentiae priori in agendo, quia ipsa non prius conformiter novit tale obiectum.

[3] Vgl. S. 70 Anm. 3.

[4] Ox. I. d. 38. q. un. n. 2. . . . omnis cognitio praecedens ibi actum voluntatis est mere naturalis et per essentiam ut ipsa est ratio mere naturalis intelligendi. De necessitate ergo cognosceret, hoc esse faciendum, et tunc voluntas, cui hoc ostenderet vel offerret, non posset non velle istud, quia tunc posset esse non recta, quia voluntas potens, discordare a ratione practica recta et ita posset esse non recta. De necessitate ergo voluntas divina hoc vellet hoc operando.

Auch diese Stelle zeigt wieder, daß nach Skotus der göttliche Wille nie gegen die Vernunft handelt. Sie ist aber wieder so zu verstehen, wie oben dargelegt wurde. Denn auch hier scheint Skotus wieder zu sagen, die Vernunft sei eine Schranke der Willensfreiheit. Allein wir haben oben dargelegt, daß die Freiheit zum Realisieren und Nichtrealisieren dem göttlichen Willen wegen seiner Vollkommenheit zukommen muß gegenüber den endlichen Objekten. Würde die Vernunft gebieterisch die Realisierung endlicher Objekte fordern, so wäre dies eine unwürdige, der Vollkommenheit des unendlichen Willens widersprechende Einschränkung.[1]

Darum, sagt Skotus, kann Gott bezüglich des Kreatürlichen keine praktische Erkenntnis haben d. h. keine solche, die ihm eindeutig die Realisierung einer Kreatur befiehlt. Bezüglich des Kreatürlichen gibt es also für Gott weder daseinfordernde Grundbegriffe oder Wesenheiten (termini, quidditates), noch auch praktische Prinzipien, welche aus den Quidditäten sich ergeben würden und eine Realisierung von Kreaturen gebieten würden, noch auch praktische Schlußfolgerungen.[2]

Das Wirken des Willens oder die Praxis nimmt nämlich stets ihren Ausgang von dem Urteil, das durch einen praktischen syllogistischen Schluß gewonnen wird. Dieses Urteil, welches besagt, daß irgendeine Praxis vom Willen vollzogen werden soll und muß, ist also die aktualste, praktische Erkenntnis. Denn sie ist der Endpunkt des Denkens oder Überlegens; sie geht direkt dem Handeln voran, steht also der Praxis am nächsten. Aber nicht bloß diese im schärfsten Sinne praktische Erkenntnis ist praktisch. Ebenso sind praktisch die Prinzipien, aus denen sich die praktischen Urteile ergeben. Und wiederum praktisch sind auch die Grundbegriffe und Wesenheiten, aus denen die praktischen Prinzipien abgeleitet werden können.[3]

[1] Vgl. S. 97—100.

[2] l. c. . . . Sed intellectus divinus comparando cognitionem eius ad actum voluntatis eius non praehabet cognitionem dictativam aliquam de aliquo faciendo nec cognitionem alicuius principii nec quidditativam termini includentem principium practicum. . . .

[3] l. c. . . . licet cognitio practica actualissima et proxima praxi sit aliqua scientia de praxi aliqua elicienda puta iudicium de conclusione Syllo-

Wenn es nun aber für Gott bezüglich des Kreatürlichen Wahrheiten geben würde, die notwendig ein Handeln gebieten, sei es nun Grundbegriffe oder Wesenheiten oder Prinzipien, die aus solchen Objekten sich ergeben, so würden diese Wahrheiten vorhanden sein bereits vor allem göttlichen Wollen. Ja sie würden ihre Wahrheitskraft besitzen, wenn, unmöglicherweise, gar kein Wollen in Gott vorhanden wäre. Darum müßte der göttliche Wille sich notwendig diesen Wahrheiten fügen gerade wegen ihrer Wahrheitskraft. Andernfalls wäre er nicht recht.[1]

Man sieht hier wieder, daß für den göttlichen Willen das Rechtsein, die Wahrung der sittlichen Vollkommenheit das Höchste ist. Diese sittliche Vollkommenheit kann niemals stehen im Widerspruch zu der Vernunft. Der unendliche Wille wirkt zwar ganz selbstherrlich, aber immer im Einklang mit der unendlichen Vernunft. Auch seine Freiheit gegenüber den endlichen Objekten, ob er sie nämlich realisieren oder nicht realisieren will, muß immer in Harmonie mit der Vernunft stehen, d. h. gerade die unendliche Vernunft muß es aussprechen, daß der göttliche Wille berechtigt ist, kreatürliche Objekte zu verwirklichen und nicht zu verwirklichen. Gerade aus Vernunft kann also die Erkenntnis des Kreatürlichen für den göttlichen Willen nicht praktisch, d. h. die Realisierung gebietend sein.

Nun macht sich Skotus folgenden Einwand: Nehmen wir an, daß Gott zuerst mit freiem Willen das Prinzip anerkennt: Jeder, der selig werden soll, muß erst die Gnade besitzen. Darauf beschließt Gott, Petrus solle selig werden. Nun muß Gott naturnotwendig die Folgerung erkennen: Petrus muß die

---

gismi practici, quae cognitio finis est motus intelligentiae, sed ab ea incipit operatio, tamen non solum ista cognitio est practica, quae sic est proxime practica, sed etiam cognitio principiorum practicorum, quae virtualiter includunt illam et etiam cognitio quidditativa terminorum, quae includunt principia practica.

[1] Ox. III. d. 37. q. un. n. 4. Quae sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis sive consequentia ex talibus necessariis, praecedunt in veritate omnem actum voluntatis vel saltem habent veritatem suam circumscripto, per impossibile, omni velle . . . et tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta . . .

Gnade empfangen. Diese Erkenntnis wäre eine praktische, diktative, welcher der göttliche Wille sich einfach unterwerfen muß.

Skotus antwortet auf diesen Einwand: Der göttliche Intellekt denkt nicht diskursiv. Darum leitet er auch nicht die eine Wahrheit aus anderen schlußfolgernd ab. Der göttliche Intellekt legt vielmehr dem göttlichen Willen die unendliche Masse aller Grundbegriffe, aller Prinzipien, aller Konklusionen und aller möglichen Einzelurteile zusammen auf einmal als neutral und zu nichts verpflichtend vor. Darum ist der göttliche Wille von vornherein orientiert über alle Konsequenzen, welche aus einer seiner Entschließungen folgen könnten. Weder der göttliche Intellekt noch der göttliche Wille sind also jemals bestimmt durch irgendeine kreatürliche Wahrheit, als ob sie durch sie erst zu anderen Erkenntnissen oder Willensentscheidungen geführt würden.[1]

c) Wie weiß Gott sicher das Kontingente vorher?

Hier ist nun der Platz, um zu schildern, auf welche Weise Skotus im Gegensatz zu einigen Äußerungen des hl. Bonaventura und des hl. Thomas von Aquin das Problem löst, wie Gott mit Sicherheit vorauswissen kann, welche kontingenten Dinge einmal existieren und welche freien Willensakte von den Geschöpfen einmal gesetzt werden.

α) St. Bonaventura (In Sent. I. d. 39) meint nämlich, es bestehe von vornherein vor jedem göttlichen Wollen in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen den Ideen. Die einen zeigen dem göttlichen Intellekt, daß sie zwar einmal real existieren könnten, daß sie aber niemals reale Existenz

[1] Ox. I. d. 38. q. un. n. 4. . . . intellectus divinus non sic cognoscit aliqua discurrendo . . . Sed, distinguendo de instanti naturae, in primo apprehendit quodcumque operabile ita illa que sunt principia operabilium sicut operabilia particularia. Et in secundo offert omnia ista voluntati, quorum omnium aliqua acceptat tam principiorum practicorum quam particularium operabilium. Et tunc in tertio signo intellectus scit aeque immediate illa particularia sicut illa universalia. Et ita non acquirit cognitionem illorum particularium ex principiis praedeterminatis per voluntatem. . . . Vgl. S. 63.

zusammenschließen, wie es tatsächlich der Fall ist bei allen kontingenten Begriffen, so ist ihre Verbindung kontingent. Darum weiß Gott aus den zwei Begriffen „Mensch" und „weiße Farbe" eigentlich noch gar nichts Bestimmtes darüber, ob sie jemals real zusammen sein werden. Gott kann aus ihnen nur wissen, daß sie zusammen sein können, weil kein innerer Widerspruch ihre Verbindung unmöglich macht, sowie daß sie nur dann einmal zusammen sein oder auch niemals zusammen existieren werden, wie und wann es der göttliche Wille will. Die Ideen sind nämlich in Gott nicht vorhanden durch einen göttlichen Willensakt, sondern sie werden naturhaft produziert durch den göttlichen Intellekt. Sie zeigen ihren ganzen Inhalt darum auf naturhafte Weise. Aber ebendarum zeigen sie auch nicht mehr, als sie von selbst zeigen können. Gerade als kontingent können sie darum nichts zeigen über einstige reale Existenz. Hierin unterstehen sie gerade vernunftmäßigerweise der Verfügung des göttlichen Willens.[1]

Viertens: Ferner kann keine Idee durch ihren Inhalt etwas darüber aussagen, zu welcher Zeit ihre reale Existenz einmal eintreten würde, ob sie nämlich in diesem oder in jenem Zeitmoment real sein wird.[2]

β) Nachdem Skotus so diese Ansicht St. Bonaventuras verworfen hat, prüft er einen Lösungsversuch, welchen der hl. Aquinate über dasselbe Problem bietet. St Thomas meint nämlich, dem ewigen Schauen Gottes sei der ganze Zeitenstrom, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig auf

[1] Ox. I. d. 39. q. 5 n. 7 . . . ideae mere naturaliter repraesentant illud, quod repraesentant et sub naturali ratione, sub qua aliquid repraesentant. Quod probatur ex hoc, quia ideae sunt in intellectu divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae. Sed quidquid naturaliter praecedit actum voluntatis, est mere naturale. Accipio igitur duas ideas extremorum, quae repraesentantur in eis, puta hominis et albi. Quaero, aut istae ex se repraesentant compositionem istorum extremorum aut divisionem aut utrumque. Si tantum compositionem, ergo naturaliter cognoscit eam et ita modo necessario. Et per concequens nullo modo cognoscit divisionem. Eodem modo si tantum repraesentant divisionem. Si utrumque, igitur Deus per istas nihil novit, quia scire, contradictoria esse simul vera, nihil est scire. . . .

[2] l. c. . . . non magis repraesentabit idea futuri, ponendum ipsum esse in hoc „nunc" quam in illo.

einmal präsent. Wie der Kreismittelpunkt dem ganzen Kreisumfang gleich nahe steht, so sei das Schauen Gottes aller Zeit seit Ewigkeit nahe. Darum sieht also Gott alle Dinge in ihrem wahren Sein gleichmäßig seit Ewigkeit. Darum weiß er auch ganz genau, welche kontingenten Dinge und besonders welche freien Willensakte jemals real sein werden. Er schaut sie bereits seit Ewigkeit als präsent.

Auch diesen Lösungsversuch bekämpft Skotus, zunächst mit einem Beispiele:

Wenn es noch ein anderes Universum gäbe als das, welches jetzt besteht, so würde sicherlich Gott auch in jener Welt gegenwärtig sein. Allein deswegen darf man doch nicht schließen, daß Gott jetzt wirklich auch noch in einem anderen Weltall gegenwärtig ist. Denn es existiert jetzt nicht jenes andere Universum.

Ebenso würde Gott sicherlich auch der gesamten Zeit gegenwärtig sein, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, und alles Zeitliche wäre ihm präsent, wenn der gesamte Zeitstrom und alles Zeitliche auf einmal existieren würde. Dies ist aber nicht der Fall.[1]

Die Ewigkeit wird allerdings wegen ihres ewigen Bestandes mit dem zusammen existieren, was tatsächlich vorhanden ist, allein doch nur mit tatsächlich Vorhandenem. Wenn darum etwas gar nicht existiert, so kann auch selbst die Ewigkeit nicht mit ihm zusammen sein.

Darum existiert die Ewigkeit nur zusammen mit der jeweils existierenden Zeit, d. h. mit der Gegenwart. Wäre dagegen auch die Vergangenheit und die Zukunft gegenwärtig, so würde die Ewigkeit auch mit ihnen zusammen existieren. Denn der Ewigkeit ihrerseits fehlt keineswegs die Fähigkeit, die gesamte Zeit zu umspannen. Allein gerade die Zeit existiert nicht tatsächlich ganz und gar auf einmal.[2]

[1] Cod. Pal. 993 I. d. 39 . . . non sequitur si enim esset aliud universum quam modo est deus esset ubique in illo universo sicut in isto; ergo modo est in illo universo qui non est; non sequitur unde tota causa quare non est cum toto tempore est quia deficit relatio actualis et entitas alterius extremi scilicet temporis.

[2] Ox. I. d. 39 q. 5 n. 34 . . . nec aeternitas propter suam infinitatem erit praesens alicui tempori nisi existenti. . . . Si totum tempus esset simul,

Darum ist auch der Vergleich des hl. Thomas, in welchem er die Ewigkeit dem Kreismittelpunkt und den gesamten Zeitenstrom dem Kreisumfang gleichstellt, ganz ungeeignet. Denn die reale Zeit kann nur verglichen werden mit einem einzigen Punkt des Kreisumfanges, der sich ständig fortbewegt, da sie stets nur ein Moment ist. Nur ein einziger Punkt des Kreisumfanges wäre also stets als wirklich vorhanden zu denken. Diesem ist freilich das Kreiszentrum stets gleich nahe. Nur wenn die gesamte Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auf einmal zusammen existieren würde, dann könnte man sie dem ganzen Kreisumfang vergleichen und dann wäre allerdings die Ewigkeit ihr präsent.[1]

Ferner, wenn das Zukünftige in der Ewigkeit bei Gott schon wirklich existiert, dann wäre es unmöglich, daß es erst später von Gott schöpferisch hervorgebracht wird. Wenn z. B. mein künftiges Sitzen nicht bloß als vorausgedachtes Objekt dem ewigen Denken Gottes gegenwärtig ist, sondern wenn es schon jetzt in seiner wirklichen Existenz der Ewigkeit präsent wäre, so müßte es auch jetzt schon von Gott hervorgebracht sein. Denn alles, was von Gott verschieden ist, hat nur dadurch ein Sein, daß es von Gott produziert ist. Also müßten die Kreaturen von Gott zweimal produziert werden.[2]

---

aeternitas complecteretur illud. Et ita concedo, quod aeternitas, quantum est ex se, habet infinitatem sufficientem ad complectendum, totum tempus, si totum simul esset. . . .

[1] l. c. . . . cum tempus non sit circumferentia stans sed fluens, cuius circumferentia nihil est nisi instans actu. Nihil etiam eius erit praesens aeternitati, quae est quasi centrum, nisi illud instans, quod est quasi praesens. Et tamen, si per impossibile poneretur, quod totum tempus esset simul stans, totum esset simul praesens aeternitati in centro.

[2] Urb. 116 I. d. 39 q. 5 n. 9 . . . si ergo aliquid futurum sit in actu respectu dei, ergo simpliciter est in actu, ergo impossibile est ipsum posterius poni in actu. Item si sessio mea futura non tantum quantum ad entitatem quam habet in esse cognoscibili, sed quam habet in esse existentie est nunc praesens eternitati: ergo nunc producta est in illo esse a deo. Nam nihil a deo habet esse in fluxu temporis nisi sit productum a deo secundum illud esse . . . ergo illud quod iam ab ipso productum est, iterum produceretur in esse et ita bis produceretur in esse.

Der nämliche Beweisgrund gegen die Theorie des hl. Thomas ist in Cod. Pal. etwas anders formuliert. Zur Vergleichung sei die Stelle hier angefügt.[1]

Eben da bringt Skotus noch folgenden Grund vor. Die Zeit des Engels, das Ävum, hat zwar einen Anfang und unterscheidet sich hierdurch von der Ewigkeit; allein es nimmt kein Ende und stimmt darin mit der Ewigkeit überein. Darum muß es nach thomistischer Auffassung Gegenwart und Zukunft umspannen. Also wäre auch den Engeln wenigstens alles zukünftige Geschehen bekannt.[2]

Noch einen weiteren subtilen Grund finden wir in Cod. Urb. 116. Skotus sagt hier: Selbst wenn man zugibt, daß das Künftige präsent ist der Ewigkeit, so bietet diese Präsenz doch keine Grundlage für ein sicheres Wissen über den Eintritt des Künftigen. Denn z. B. mein künftiges Sitzen wäre dann präsent als künftiges, das von Gott erst noch kausiert werden wird. Woher weiß nun Gott, daß das Sitzen einmal sicher eintritt? Er weiß es nicht dadurch, daß das Sitzen schon existiert; denn es existiert noch nicht, sondern es ist präsent als künftiges Sitzen. Die Präsenz des Objektes selbst, das nur als künftiges präsent ist, genügt also nicht, um hieraus sicher zu wissen, daß das Objekt einmal sicher existieren wird. Man braucht noch eine weitere Grundlage für die Sicherheit, um zu wissen, daß das als künftig präsente Objekt einmal wirklich real sein wird. Jene andere Grundlage, nämlich der in

[1] Cod. Pal. 993 I. d. 39 . . . preterea si omnia futura essent presencia deo secundum eorum actualem existenciam impossibile esset deo creare aliquid de novo nam illud quod secundum suam actualem existenciam comparatur deo ut presens, comparatur ei ut creatum non ut creandum quia tunc non ut presens. ergo si futurum contingens secundum suam actualem existentiam comparatur deo non creabit futurum contingens, nisi bis causet idem.

[2] l. c. Cod. Pal. . . . Preterea secundum istos evum quod est mensura angeli est indivisibile ergo est totum simul cum toto [tempore ?] sicut eternitas; itaque totum tempus et ea que fluunt in tempore sunt presentia angelo sic si propter hoc quod totum tempus est presens eternitati deus (eternitati deus) certitudinaliter cognosceret futura et angelus per eandem rationem cognosceret omnia futura simul que constat successive habent fieri quod omnia essent simul cum evo. (Die eckige Klammer enthält eine von mir zugefügte Ergänzung, die runde enthält etwas, was überflüssigerweise im Codex steht.)

der Essenz geschaute Willensentscheid, genügt für sich allein.[1]

Schließlich sei noch ein Grund angeführt, der ganz der uns schon bekannten Denkweise des Skotus entspricht. Der göttliche Intellekt gewinnt ein sicheres Wissen überhaupt niemals durch ein anderes Objekt als durch seine Essenz. Denn sonst wäre er erniedrigt. So erzeugt z. B. auch mein jetziges Hiersitzen keineswegs ein sicheres Wissen im göttlichen Intellekt. Die Gewißheit, mit welcher Gott weiß, daß ich jetzt hier sitze, hat Gott nicht dadurch, daß sein Intellekt mich hier sitzen sieht. Denn mein Sitzen vermag in keiner Weise den göttlichen Intellekt zu beeinflussen und zu bestimmen.

Ebenso ist es mit allem anderen zeitlichen Geschehen, mit allen geschöpflichen, endlichen Objekten. Selbst wenn sie der Ewigkeit präsent sind nach ihrer wahren Existenz, kann diese Präsenz doch für den göttlichen Intellekt nicht als Ursache eines sicheren Wissens dienen.[2]

Nachdem wir so gesehen haben, wie Skotus auch diesen Lösungsversuch des hl. Thomas verwirft, wollen wir jetzt kurz

---

[1] Cod. Urb. 116 I. d. 39 q. 5 n. 9. Item ista positio non videtur iuvare ad illud, propter quod ponitur sc. ad habendam certam notitiam futurorum. Et primo quidem quia ista sessio propter hoc, quod est presens eternitati secundum quod est in aliqua parte temporis, ipsa tamen est futura secundum hoc quod futura est et a deo producenda. Quero utrum habeat certam notitiam eius; si sic; ergo hoc non est propter hoc, quia iam existens est, secundum quod futura est; et istam certitudinem oportet ponere per aliquid aliud et illud sufficit ad omnem cognicionem certam de existentia huius rei. . . .

[2] Ox. I. d. 39 q. 5 n. 10. Intellectus divinus nullam certitudinem accipit ab obiecto aliquo alio ab essentia sua. Tunc enim vilesceret. Unde nunc etiam de sessione mea, quae est nunc in actu posita, non habet intellectus divinus certitudinem causatam in ipso ab ipsa sessione. Non enim movet sessio intellectum eius. Ergo eodem modo omnia temporalia si sint in existentia sua praesentia aeternitati sec. illas existentias eorum, non faciunt certitudinem in intellectu divino de eis. Sed oportet per aliud de eis habere certam notitiam de existentiis. Et illud aliud sufficit nobis.

Im Cod. Pal. 116 ist derselbe Gedanke in etwas anderer Einkleidung gegeben. Dort spricht Skotus von seiner momentanen Beschäftigung.

Intellectus divinus nullam certitudinem accipit ab obiecto aliquo alio ab essentia sua. Tunc enim vilesceret. Unde nunc etiam de faccione mea, quae in actu posita est, non habet intellectus divinus certitudinem ita quod ista faccio causaret certitudinem in intellectu divino de se.

seine eigene Lösung des berühmten Problems betrachten, welche die eben widerlegte Lösungsweise überflüssig machen soll.

d) Theorie des Skotus.

Wir haben es schon öfters gehört, daß der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen die unendliche Masse der kreatürlichen Denkobjekte zunächst als rein-neutrale darbietet. Sie verpflichten also den Willen überhaupt zu keinem Wirken, zu keiner Realisierungstat. Dieses Wissen Gottes über das Kreatürliche ist also nicht praktisch. Denn der Intellekt tritt dem göttlichen Willen hierbei mit keinem Imperativ zum Wirken und Realisieren entgegen.

Hierauf aber entscheidet sich der göttliche Wille frei und kontingent für die Realisierung eines Teiles der dargebotenen Denkobjekte. Hiermit hat der göttliche Wille neue Wahrheiten statuiert, nämlich die Wahrheiten über die einstige Existenz kontingenter Dinge. Diese Wahrheiten erkennt nunmehr der Intellekt. Vorher war es dem Intellekt nicht möglich, aus dem Inhalte der kreatürlichen Objekte zu entziffern, ob sie einmal real existieren würden, eben weil ihr Inhalt kontingent, also gegen Sein und Nichtsein indifferent ist.[1]

Man könnte nun sagen: Der göttliche Intellekt sieht den eindeutigen Willensentscheid. Er weiß ferner, daß der göttliche Wille nie gehemmt und darum seine Entscheidung nie vereitelt werden kann. Darum weiß er auch, daß die vom göttlichen Willen auserwählten Dinge einmal sicher existieren werden. Denn sie werden durch den göttlichen Willen sicher, aber ohne Schädigung der Kontingenz und geschöpflichen Freiheit herbeigeführt. Diese Lösung des Problems hat Skotus in der Tat in Betracht gezogen.[2]

---

[1] Vgl. S. 108 ff.

[2] Cod. Pal. 993 I. d. 39 . . . intellectus autem videt determinacionem voluntatis ad unam partem et quod voluntas eius impediri non potest et sic ex hoc contingit certitudinaliter rem futuram fore pro illo instanti pro quo erit.

Es ist vielleicht von Interesse, den Wortlaut derselben Argumentation nach verschiedenen Lesarten zu vergleichen. Darum sei hier noch gegeben: Cod. Urb. 116. . . . Uno modo per hoc, quod intellectus divinus videndo

Allein er ist nicht zufrieden mit ihr. Er macht sich vielmehr folgenden Einwand: Hiernach scheine der göttliche Intellekt diskursiv zu denken; denn er erkenne zuerst den göttlichen Willensentscheid. Darauf erschließe er aus diesem Willensentscheid und aus der Unhemmbarkeit desselben den sichern Eintritt der kontingenten Dinge und der freien geschöpflichen Willensakte. Dieses schlußfolgernde Denken sei aber bei Gott nicht möglich.[1]

Darum gibt Skotus eine andere feinere, seinen Prinzipien entsprechende Lösung. Er sagt: Der göttliche Intellekt ersinnt schöpferisch alles denkbare Kreatürliche und zwar zunächst die allereinfachsten Gedankenatome. Diese setzt er sodann zusammen zu reicheren Denkgebilden, zu Komplexionen, also z. B. zu ganzen Menschenschicksalen, ja zu universalen Weltplänen. Bei all diesem Wirken dient dem Intellekte nur die unendliche Essenz als Motiv und Erkenntnisgrund, nie die kreatürlichen endlichen Objekte selbst. Urteilsstandpunkt, Erkenntnisgrund und Motiv ist ihm die unendliche Essenz allein.

Skotus betont dies ausdrücklich. Denn der göttliche Intellekt erkennt nicht etwa aus den einfachsten Gedankenatomen (termini), daß dieselben untereinander zu Gedankenkomplexionen, Menschenschicksalen und Weltplänen verbunden werden können. Wäre dies der Fall, so würde der göttliche Intellekt beeinflußt durch endliche Entitäten; er nähme einen

---

determinationem voluntatis divinae, videt illud fore pro A, quia illa voluntas determinat, fore pro eo. Scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem.

Ferner der Text nach der Waddingschen Druckausgabe: Uno modo per hoc, quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinae, videlicet illud fore pro A, quia voluntas illud determinat, fore pro eo. Scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem.

[1] Ox. I d. 39. q. 5. n. 23 = Urb. 116. Vel aliter, quia ista via videtur ponere quendam discursum in intellectu divino, quasi ex intuitione determinationis voluntatis et immutabilitatis eius concludat, hoc fore.

Ebenso Cod. Pal. 993, Ox. I. d. 39. . . . Sed in isto modo cognoscendi videtur esse aliquis decursus [discursus] quia intellectus divinus videns determinacionem voluntatis primo discurreret ad videndum cognicionem extreme rei contingentis.

teilweisen, einseitigen Urteilsstandpunkt ein, er wäre erleuchtet durch schwache, endliche Erkenntnisgründe; er würde wirken motiviert, durch endliche, geringwertige Beweggründe. Er wäre somit entwürdigt; denn derartige Beweggründe, Erkenntnisgründe und Urteilsunterlagen sind ihm nicht ebenbürtig. Nur unser endlicher Intellekt kann durch endliche Objekte weitere Kenntnisse erwerben.

Hierdurch ist die Garantie dafür gegeben, daß sowohl der Inhalt der einzelnen einfachsten Gedankenwesenheiten (termini, quidditates) als auch deren Verknüpfung zu immer komplizierteren Denkgebilden und endlich zu Weltplänen nach ihrer gesamten unendlichen Mannigfaltigkeit doch stets von Grund aus vernünftig ist und in gesetzmäßig-vernünftiger Naturhaftigkeit produziert wurde.[1]

Aus der dargebotenen unendlichen Masse von Weltplänen wählt nun der göttliche Wille aus, was ihm beliebt, und beschließt dessen Realisierung. Auch hier ist wieder zu bemerken, wie wir schon oben zeigten, daß der Wille nicht etwa durch den Inhalt der Weltpläne selbst zu seinem Entscheid bewogen wird. Dem göttlichen Willen dient vielmehr, gerade wie dem Intellekte, die unendliche Essenz als einziges Motiv zu all seinem Wirken. Somit ist dieser Willensentscheid höher motiviert, als wenn der Inhalt des betreffenden Weltplanes selbst der Grund wäre, warum gerade dieser Weltplan von Gott auserkoren wurde. Denn die Essenz ist das unendliche Motiv und darum ist durch sie der göttliche Willensentscheid in der edelsten, reichsten und stärksten Weise begründet.[2]

α) Darstellung nach Cod. Pal. 993.

Nachdem so der göttliche Wille aus der unendlichen Masse des Möglichen einen Teil ausgewählt hat, ist dem Auserwählten der Stempel künftig vollziehbarer Wahrheit aufgedrückt. Denn der erkorene Weltplan ist jetzt nicht mehr bloß möglich wie die übrigen unendlich vielen Weltpläne, er besitzt also nicht mehr wie vorher bloß spekulative Wahrheit,

[1] Vgl. S. 63—64; 70; 92; 114.

[2] Vgl. S. 39; 59; 68—69; 92—93.

sondern er ist infolge des über ihn ergangenen erkürenden Willensaktes fortan praktisch wahr.[1]

Skotus betont nun weiter, daß den göttlichen Intellekt nicht etwa dieser göttliche Willensentscheid selbst darüber belehrt, welcher Weltplan einmal realisiert wird. Denn auch dies wäre eine Erniedrigung des göttlichen Intellektes, der nur durch die göttliche Essenz zu Erkenntnissen veranlaßt werden kann. Skotus sagt vielmehr, es sei wiederum nur die göttliche Essenz selber, kraft deren der göttliche Intellekt erkennt, welcher von den unendlich vielen Weltplänen durch den göttlichen Willen dazu auserkoren wurde, einmal realisiert zu werden. Der göttliche Intellekt erkennt also die praktische, d. h. die durch den Willensentscheid statuierte Wahrheit wiederum nur vermittels der Essenz, gerade wie er vorher die spekulative Warheit desselben Weltplanes in der Essenz schaute. Der Willensentscheid selbst belehrt ihn nicht direkt, obwohl aus der spekulativen Wahrheit des betreffenden Weltplanes niemals ohne den Willensentscheid praktische Wahrheit geworden wäre. Darum konnte die göttliche Essenz für sich allein vor diesem Willensentscheid dem göttlichen Intellekt keine praktische Erkenntnis vermitteln.[2]

Dadurch, daß Skotus betont, daß selbst der innergöttliche Willensentscheid nicht direkt den göttlichen Intellekt beeinflußt, sondern nur vermittels der ihm allein ebenbürtigen

---

[1] Vgl. S. 70.

[2] Cod. Pal. 993, Ox. I. d. 39. Ideo potest aliter sic dici forte melius quando (quod?) voluntas determinavit se ad (suam) [unam?] partem tunc illud habet rationem factibilis et productibilis et tunc intellectus non per hoc quod videt determinationem voluntatis videt illam complexionem sed essentia sua (sicut?) est immediata ratio representandi tunc illam complexionem; non dico quod essentia in primo representat intellectui divino [terminos?] illius complexionis et ex hoc complexionem sicut accidit in intellectu nostro tunc enim intellectus divinus vilesceret sed sicut est in primo essentia (intellectus divinus) sicut immediate est ratio intellectui divino intelligendi terminos ita et complexionem . . . ita intellectus divinus videt veritatem alicuius complexionis factam et operatam a voluntate quam veritatem immediate simul representat essentia sua que non relucet sibi respectu factibilis in essentia nisi postquam determinatum sit a voluntate divina et sic de alio . . .

Essenz, wird wiederum hervorgehoben, daß alles Wirken des göttlichen Intellektes wie des Willens sich stets bewegt im unendlichen Lichte der absoluten Vernunft, motiviert durch den erhabensten Beweggrund und orientiert vom übersichtlichsten, alles umfassenden Urteilsstandpunkt aus.

Skotus unterscheidet hier also zwei Momente: Im ersten Moment schaut der göttliche Intellekt die göttliche Essenz, sowie alles denkbare Kreatürliche, also alle möglichen Weltpläne, welche in diesem Moment durch das göttliche Ersinnen konstituiert oder hervorgebracht werden. Sie existieren aber vorerst nur als rein mögliche, rein denkbare Weltpläne. Sie tragen noch nicht an sich das Merkmal der praktischen Wahrheit, solange ihre Realisierung vom göttlichen Willen noch nicht beschlossen wurde. Sobald aber über einen der Weltpläne ein solcher Willensbeschluß ergangen ist, besitzt derselbe praktische Wahrheit, d. h. er wird fortan als produktibles oder faktibles Objekt erkannt. Und zwar wird er in diesem zweiten Moment wiederum gerade wie im ersten in der göttlichen Essenz und nur mittels derselben geschaut.[1]

Skotus gibt ein erläuterndes Beispiel für diese zwei Momente, in welchen der göttliche Intellekt den nämlichen Weltplan zuerst als spekulative und dann als praktische oder produktible und faktible Wahrheit erschaut. Er meint, man könne mittels einer und der nämlichen fortdauernden Schauung zuerst ein Objekt von weißer Farbe erblicken und nach dessen Entfernung ein schwarzes Objekt.[2]

β) Darstellung nach Cod. Urb. 116 = Ox.

In der Parallelstelle hierzu in Cod. Urb. 116 belehrt uns Skotus vor allem darüber, daß das Auge, welches zuerst die eine und dann die andere Farbe sieht, selbst andauernd natur-

---

[1] l. c. . . . intellectus divinus in instanti primo videns essentiam suam videt omnes rationes secundum earum esse intelligibile quia tunc constituitur in esse intelligibili sed adhuc non habent esse in esse productibili antequam habeant esse volitum a voluntate et ideo quando habent res illam, inde eam videt in videndo essentiam suam.

[2] l. c. . . . sicut si haberem actum videndi stantem nunc in deo album et amoto albo si unica ratione in actu videndi viderem aliud ut nigrum. . . .

haft schaut und mit naturhafter Notwendigkeit beide Farben wahrnimmt. Dagegen von seiten der Objekte kann die eine Farbe naturhaft vorhanden sein, während die andere kontingent (durch einen freien Willen) erst herbeigeführt wird. Somit wäre das Schauen von seiten des Auges beständig gleich naturhaft und sicher. Eine Differenz wäre nur der Zeit nach vorhanden im Erscheinen der Farben, indem die eine eher und naturhaft, die andere später und kontingent auftritt.[1]

Ebenso wäre es zu denken bezüglich der zwei Momente, in denen der nämliche Weltplan erst als spekulative, dann als praktische Wahrheit dem göttlichen Intellekte durch die Essenz präsentiert wird. Der zweite Moment bietet dabei das Objekt, welches im ersten Moment naturhaft vorhanden war, nunmehr gekennzeichnet aber inhaltlich nicht geändert durch den kontingent und frei erkürenden Willen dem seinerseits stets naturhaft tätigen Intellekt zum Schauen dar.

Im ersten Moment, sagt hier Skotus, erkennt Gott die notwendigen Prinzipien, d. h. wie wir oben sahen, jene Wahrheiten, welche aus dem Wesen Gottes direkt sich ergeben und darum allgemeine Gültigkeit besitzen und zwar unabhängig von jedem, selbst dem göttlichen Willen. Diese Wahrheiten sind darum wahr vor jedem göttlichen Wollen. Ja sie wären selbst dann wahr und gültig, würden darum in ihrer Wahrheit durch die göttliche Vernunft auch dann erkannt, wenn Gott, unmöglicherweise, gar keinen Willen besäße.

Im nämlichen ersten Momente erkennt aber der göttliche Intellekt auch alles denkbare Nichtgöttliche oder Kontingente,

---

[1] Cod. Urb. 116. Exemplum: Sicut si in potentia mea visiva sit semper stans unus actus tunc, si aliquo praesentante nunc sit iste color praesens nunc ille, oculus meus videbit nunc hoc nunc illud, et tamen per eandem visionem. Tantumodo erit differentia in prioritate et posterioritate videndi propter obiectum prius et posterius praesentatum. Et si unus color fieret naturaliter praesens et alius libere, non erit differentia formaliter in visione mea, quin ex parte sua oculus videret naturaliter utrumque. Tamen contingenter posset videre unum et necessario aliud, inquantum sibi unum sit praesens contingenter et aliud necessario. In der Waddingschen Druckausgabe Ox. I. d. 39. q. 5. n. 29 lauten die ersten Zeilen etwas weitschweifiger:

Exemplum: Sicut si in oculo meo ex potentia mea esset unus actus videndi obiectum, qui semper staret. . . .

das Allereinfachste sowie die Weltpläne. Denn all dies besitzt schon im ersten Moment spekulative Wahrheit, nämlich als reine Möglichkeiten, als Abbildungen der Essenz, welche vom göttlichen Intellekt mit naturhaft-vernünftiger Gesetzmäßigkeit ersonnen worden sind.

Aber auch hier bringt Skotus wieder zur Geltung, daß nicht die gedachten Objekte selbst, weder die einfachsten unzerlegbaren Gedankenelemente noch die reicheren und reichsten Gedankengebäude irgendwelchen kausierenden Einfluß gegenüber dem unendlichen Intellekte besitzen. Nie kann er von etwas anderem als von seiner ihm ebenbürtigen, gleich unendlichen Essenz eine movierende Einwirkung erleiden; sonst wäre er erniedrigt. Die Essenz allein ist ihm also der Grund und das Motiv, warum er die unzerlegbaren Gedankenatome sowie die Gedankenkomplexe in diesem ersten Moment erkennt.

In diesem Moment besitzen aber diese Objekte gerade wegen ihres kontingenten Wesens noch keine determinierte Wahrheit; sie sind rein möglich. Denn vorderhand ist noch nichts geschehen, wodurch sie aus ihrer reinen Möglichkeit herausgenommen und zu einstiger bestimmter Existenz erkoren wurden.

Nachdem aber die Willensentscheidung zugunsten eines Weltplanes gefallen ist, besitzt dieser Weltplan samt allen darin enthaltenen Möglichkeiten determinierte Wahrheit. Hiermit ist ein zweiter Moment gegeben.

In diesem zweiten Moment ist aber nicht etwa der göttliche Willensentscheid selbst, sondern wiederum nichts anderes als die göttliche Essenz selbst der Grund, das Licht und das Motiv, wodurch der göttliche Intellekt zur Erkenntnis gebracht wird, daß gerade dieser Weltplan durch den göttlichen Willen zur Existenz erkoren und ihm somit bestimmte Wahrheit gegeben wurde.[1]

---

[1] Ox. I. d. 39. q. 5. n. 23. . . . Potest poni aliter, quod intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re. Aut si offert complexionem, offert eam sicut (sibi) neutram. Et voluntas eligens unam partem sc. coniunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum; hoc erit pro A. Hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio

So sei dem göttlichen Intellekte eine unfehlbare Sicherheit gegeben, mit welcher er den Eintritt des Kontingenten wissen kann, und dabei eine völlige Unveränderlichkeit des Intellektes wie des Willens Gottes gewahrt. Denn der göttliche Wille will alles ganz genau determiniert, so daß es infolge seiner unverhinderbaren Kausalitätskraft auch sicher eintritt; aber er will es doch kontingent und führt es darum durch, ohne die Freiheit der Geschöpfe zu schädigen.[1]

Skotus benützt also klar die absolute Kausalitätskraft des göttlichen Willens als Grundlage dafür, um zu zeigen, daß Gott sicher den Eintritt des Freien und Kontingenten vorauswissen kann. Es ist die skotistische Lösung des Problems eigentlich genau dieselbe, welche später von der thomistischen Schule ausgearbeitet wurde. Bekanntlich haben die Molinisten eine andere Lösung zu geben versucht mit der Lehre von der scientia media als Kernpunkt. Sie stützen sich dabei hauptsächlich auf jene Quästionen der theologischen Summe, in welchen der hl. Aquinate jenen Lösungsversuch darbietet, welcher fußt auf der Koexistenz des Zeitlichen mit der Ewigkeit.

---

intellectui divino intelligendi istud verum et hoc naturaliter, quantum est ex parte essentiae, ita quod, sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria quasi ante actum voluntatis divinae quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino, si per impossibile non esset volens, ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in illo priori instanti naturae, quia tunc sunt vera. Non quidem, quod illa vera moveant intellectum divinum nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem, quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua. Sed essentia divina est ratio cognoscendi sicut simplicia, ita et complexa talia. Tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam. Posita autem determinatione voluntatis divinae iam sunt vera, videlicet pro illo secundo instanti.

Et hoc idem erit ratio intellectui divino (quod erat in primo) intelligendi ista, quae sunt iam vera in secundo instanti. Et fuissent cognita in primo instanti, si fuissent in primo instanti.

[1] l. c. n. 24. . . . . stat contingentia obiecti cogniti, quia voluntas, volens hoc determinate, contingenter vult hoc.

Es kann und soll hier nicht eine Diskussion eröffnet werden über die Berechtigung der molinistischen Auslegung des hl. Thomas. Allein schon Skotus scheint in jenen Quästionen einen ersten, selbständigen Lösungsversuch des Problemes gesehen zu haben, neben dem anderen, zweiten, welcher auf der göttlichen Kausalität gründet. Darum bekämpft er den ersten so scharf und arbeitet klar den zweiten heraus. Den ersten hält er für mindestens überflüssig, weil der zweite vollauf genüge.[1]

Vielleicht war gerade seine scharfe Kritik die Ursache, warum nicht schon früher jener erste Lösungsversuch weiter beachtet und ausgebaut wurde in einer Weise, wie es später durch Molina und den Jesuitenorden geschah. Skotus ist eigentlich der erste Vertreter des Thomismus. Die spätere thomistische Lösungsweise erscheint geradezu als der klare Sieg der skotistischen Kritik bei der Auslegung des hl. Aquinaten, während die Parteinahme späterer Skotisten für den Molinismus in diesem Punkte eigentlich eine Inkonsequenz gegenüber der Doktrin ihres großen Meisters und Schulhauptes bedeutete.[2]

Hier erhebt sich noch die Frage: Wie ist es zu denken, daß jener göttliche Willensentschluß, durch welchen einer der unendlich vielen Weltpläne für spätere Realisierung auserwählt wurde, mittels der Essenz dem göttlichen Intellekt bekannt wird? Man kann darauf antworten: Die Essenz ist der gemeinsame Mutterboden für Willen und Intellekt. In ihr wurzeln beide, berühren einander und stehen hier eigentlich in Wechseldurchdringung. In der göttlichen Essenz, als deren Abbildungen, ruhen aber auch die vom Intellekt ersonnenen und dem Willen dargebotenen Weltpläne. Darum sieht in der göttlichen Essenz der Intellekt diese Weltpläne auch dann, nachdem durch den erkürenden Willensentscheid einer aus ihnen ohne Änderung seines Inhaltes zur späteren Existenz auserkoren und ihm so der Charakter praktischer Wahrheit aufgedrückt worden ist.

Durch diesen Willensentscheid besitzen nunmehr alle Dinge und Personen, welche in dem auserkorenen Weltplane

[1] Vgl. S. 114 Anm. 1 u. 2. . . . „illud aliud sufficit nobis."

[2] Vgl. besonders noch S. 207 ff.

einmal eine Rolle zu spielen haben, nicht mehr nur das ideale Sein, sondern das voluntär-produktible Sein. Darum, sagt Skotus, erkenne sie der göttliche Intellekt als gegenwärtig nicht bloß in abstraktiver Weise, wie ich eine von mir gedachte Rose erkenne, sondern sie werden in intuitiver Weise geschaut. Sie sind darum dem ewigen Schauen präsent ganz genau wie in ihrer Realität. So, sagt Skotus, seien jene Stellen bei verschiedenen Heiligen (die Autoritäten) auszulegen, welche zu besagen scheinen, alle Dinge seien in der Ewigkeit real gegenwärtig.[1]

Skotus lehrt also hier, daß das Wissen Gottes über das Kontingente und Außergöttliche nicht praktisch sei, da es mit keinem Imperativ dem göttlichen Willen entgegentrete. Es werde erst faktibel oder produktibel, insoweit ein göttlicher Willensakt kontingente Dinge für spätere Existenz erwähle.

e) Auseinandersetzung mit St. Augustin.

Nun sagt aber St. Augustin, Gott besitze Kunst, d. h. er wirke nach außen, geleitet durch die rechte Vernunft. Demnach scheint also nach St. Augustin der göttliche Wille auch in seinem Wirken betreffs des Nicht-Göttlichen durch die göttliche Vernunft imperativisch gelenkt zu werden. Somit besäße Gott nach St. Augustin auch bezüglich des Kontingenten praktische Erkenntnis.

Skotus setzt sich mit dieser Autoritätsstelle in folgender Weise auseinander: Unter Kunst könne man verstehen die rechte Vernunft erstens, insofern sie wirksam den Willen lenke, d. h. zum rechten Wirken ihm gebieterisch Anleitung geben müsse; zweitens, insofern sie erst nach dem und durch den erfolgten freien Willensentscheid in einfach hinnehmender

[1] Urb. 116. I. d. 39. q. 5. n. 39. . . . Auctoritates omnes sanctorum que videntur significare omnia esse presentia eternitati intelligende sunt de presentia in ratione cognoscibilis et non tamen cognoscibilis que cognicione abstractiva sicut rosa non existens est presens intellectui meo per speciem, de cognicione vero intuitiva, quia aliter non cognoscit deus facta quam fienda et ita perfecte sunt presentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta.

Erkenntnis wisse, was vom Willen gewirkt und welche Objekte von ihm realisiert werden. Nur in diesem zweiten Sinne besitze Gott Kunst.[1]

Desgleichen sage St. Augustin, die Ideen seien die Muster, nach welchen die Kreaturen erschaffen werden.

Auch diese Äußerung sei nicht so zu verstehen, als ob die Ideen dem göttlichen Willen einen Imperativ über Realisieren und Nichtrealisieren, über Handeln und über Nichthandeln entgegen hielten. Sie seien vielmehr sekundäre, d. h. im zweiten Momente produzierte Erkenntnisobjekte, welche dem göttlichen Willen allerdings als vollziehbare Vorbilder dargeboten werden und aus deren unendlicher Menge er nach freiem Ermessen auswählen kann, was er will. Die Ideen zeigen also in unverbindlicher neutraler Weise dem göttlichen Willen, was sein kann. Dieses Zeigen dessen, was sein könnte, wenn es vom göttlichen Willen zur Existenz auserkoren würde, ist aber kein praktisches, weil kein imperativisches Wissen. Es ist nur eine betätigbare ausführbare Erkenntnis (cognitio operabilis).[2]

f) Gottes notwendige Theologie kann man praktisch heißen.

So wäre also nach dem Oxoniense, nach Cod. Urb. 116 und nach Cod. Pal. 993 die kontingente göttliche Theologie

---

[1] Urb. 116. I. d. 38. q. un. n. 5. Ad auctoritatem Augustini dico 6. de Trin., quod „ars est habitus cum vera ratione factivus". 6. Ethic. et prout complete accipitur definitio artis, intelligitur ratio recta hoc est directiva sive rectificans potentiam aliquam, cuius est operari sec. artem. Diminute autem ars est habitus cum vera ratione, quando est tantum habitus apprehensivus rectitudinis agendorum et non habitus directivus sive rectificativus in agendis. Hoc secundo modo potest concedi ars in Deo, quia posita determinatione voluntatis eius respectu quorumcunque operandorum intellectus eius cognoscit istum ordinem operandorum et tunc est ibi recta ratio, hoc est cognoscens rectitudinem non tamen directivá ipsius potentiae.

[2] l. c. . . . Ideae sunt obiecta secundaria cognita . . ., secundum quae fiunt aliqua extra. Non tamen ipsa includunt aliquam notitiam dictativam de operando vel de non operando, licet ipsa repraesentent operabilia. Sed cognitio operabilis praecise non est scientia practica, nisi virtualiter includat principium vel conclusionem practicam. Sic non est de ideis in intellectu divino.

d. h. das Wissen Gottes über das Außergöttliche als nicht praktisch zu bezeichnen. Dagegen bezüglich der notwendigen, göttlichen Theologie ist es anders. Hierüber sagt Skotus im Oxforder Kommentar, man könne zugeben, dieselbe sei praktisch. Denn das Urobjekt der göttlichen Erkenntnis, die göttliche Essenz sei so beschaffen, daß sie im göttlichen Intellekt ein Wissen erzeuge, welches die beiden Merkmale des praktischen Wissens, die Konformität und die Priorität gegenüber dem rechten Wollen besitze.

Denn der göttliche Intellekt erkennt früher die Essenz, als der Wille sie liebt. Darum erkennt er auch sofort alle Wahrheiten, welche vernunftnotwendig aus dem Inhalt der Essenz sich ergeben.[1]

Aber nicht jede Erkenntnis, die vor dem Wollen erfaßt wird, ist praktisch, sondern nur jene, welche zugleich genau besagt, daß gerade dieser bestimmte Willensakt recht sei und darum dieses Wollen gebieterisch fordert.[2]

Daß nämlich jedem Wollen irgendeine Erkenntnis vorangeht, dies kommt von der Naturbeschaffenheit des Willens und des Intellektes. Denn kein Wollen ist möglich ohne vorangehendes Denken. Dagegen, daß eine imperativische Erkenntnis vorangeht, d. h. eine Erkenntnis, welche den Willen und sein Verhalten bestimmen, lenken und gestalten sollte, dies kommt nicht bloß von der naturgemäßen Ordnung, in welcher Intellekt und Wille sich betätigen müssen, sondern auch vom Objekte, über welches Intellekt und Wille sich betätigen. Wenn nämlich das Objekt so beschaffen ist, daß der Intellekt aus ihm ein bestimmtes Verhalten des Willens als vernunftnotwendiges Gebot erkennt,

[1] Ox. Prol. q. 4. n. 33. . . . prius naturaliter intellectus intelligit obiectum primum, quam voluntas velit illud. Igitur prius naturaliter volitione potest habere omnem notitiam sibi sufficientem virtualiter inclusam in intellectione primi obiecti. Talis est quaecunque notitia necessaria de primo obiecto.

[2] l. c. n. 14. . . . Sed non semper ista intellectio prior est practica sed tantum, quando est determinativa rectitudinis respectu ipsius praxis. . . .

so entnimmt der Intellekt dadurch aus dem Objekte eine Vorschrift vor jedem Wollen und hält diesen Imperativ dem Willen entgegen, bevor dieser sich überhaupt betätigt. Dann geht dem Willen und seiner Tätigkeit nicht bloß überhaupt ein Denken oder ein neutrales Zeigen des Objektes voraus, sondern eine gebieterische, die Willenstätigkeit gestalten sollende Erkenntnis. Solche vernunftnotwendige Erkenntnisse, welche sogar allem Wirken des göttlichen Willens vorangehen, entnimmt tatsächlich der göttliche Intellekt der göttlichen Essenz. Aus ihr als Urobjekt ergeben sich auch für den göttlichen Willen kategorische Imperative. Also nur durch ihre Befolgung bleibt der göttliche Wille und sein Wirken recht. Darum kann man zugeben, daß diese notwendige, innergöttliche Theologie, deren Objekt die göttliche Essenz selber bildet, praktisch ist. Denn hier hat der Wille gar nichts zu wählen und zu entscheiden, sondern hier muß auch er sich sofort den eindeutigen Imperativen unterwerfen, welche der göttliche Intellekt aus der Essenz erkannt und ihm vorgehalten hat.[1]

g) Besser nennt man auch sie spekulativ.

Doch Skotus ist nicht zufrieden bei dieser Konstatierung, daß die notwendige innergöttliche Theologie praktisch sei. Er scheint zu fürchten, daß hierdurch der Schein entstehen könnte, als ob der göttliche Wille durch die Erkenntnis naturhaft ursächlich determiniert werde und zwar so, daß er ohne Freiheit wirken würde. Dies widerspräche aber ganz der Lehre des subtilen Doktors. Denn er lehrt ja, daß mit der klarsten, vollkommensten Erkenntnis die höchste Freiheit zusammen besteht. Klarste, endgültige Erkenntnisse sind aber gerade

[1] l. c. Potest igitur dici quod, licet absolute ex natura voluntatis et intellectus sit cognitio prior, tamen quod cognitio conformis, id est conformativa, sit prior, hoc est simul ex obiecto et ordine potentiarum . . . . Nam si obiectum determinet intellectum ad cognitionem rectitudinis prius naturaliter, quam voluntas velit . . . non tantum apprehensio praecedit praxim sed apprehensio conformis . . . Hoc autem accidit, quandocunque determinata rectitudo praxi est cognoscibile necessarium . . .

l. c. n. 35. . . . cognoscibilia necessaria ex se, perfectissimam sui notitiam habent absque actu voluntatis.

die imperativischen Erkenntnisse.[1] Denn diese gehen bis zum äußersten Ende des Erkennbaren und sind absolut eindeutig wahr, indem sie als kategorische Imperative selbst dem allerhöchsten Willen nichts mehr zur Entscheidung übrig lassen, sodaß auch er ihnen nicht neue Wahrheiten durch seine freie Wahlentscheidung hinzufügen kann, während ihm das möglich ist bei seinem Entscheid über die kontingenten Dinge.[2]

Trotzdem aber sind diese Imperative nicht etwa die Ursache der göttlichen Willensbetätigung. Denn der göttliche Wille setzt sich selbst ganz selbstherrlich in Tätigkeit — allerdings ganz genau so, wie diese vernunftnotwendigen Imperative es vorschreiben. Allein es ist die innere Willensvollkommenheit, sein innerwesentliches Angelegtsein für das Rechte, warum der absolut selbstherrliche Wille diese Imperative befolgt, nicht aber deren Kausalitätskraft.

Um nun diese Selbstherrlichkeit und absolute Indetermination des göttlichen Willens scharf auszudrücken, sagt Skotus weiter, man könne (in Cod. Urb. 116 heißt es: man müsse) sagen, die innergöttliche Theologie sei nicht praktisch. Denn der göttliche Wille entscheide sich von selbst stets zum rechten Wollen gerade bezüglich des Urobjektes, der Essenz. Er bedürfe nur einer neutralen Zeigung des Objektes. Imperative seien für ihn eigentlich entbehrlich. Sie üben auf ihn keinen kausalen regulierenden oder dirigierenden Einfluß aus. Sie haben also für sein Verhalten eigentlich keine praktische Bedeutung, sondern er tut aus innerer sittlicher Vollkommenheit und in absoluter Freiheit gerade das, was sie gebieten. Darum sind sie für ihn nicht praktische Erkenntnisse.[3]

So fügt hier Skotus jenen zwei Merkmalen der praktischen Erkenntnis, nämlich der Priorität und Konformität noch als drittes die Determinabilität des Willens hinzu, d. h. dies, daß eine Erkenntnis einem Willen gegenüber stehen müsse, der irgendwie für eine Lenkung und Determination von anderswoher

[1] Ox. Prob. q. 4. n. 34. . . . Apprehensio autem praxis perfectissima includit notitiam conformitatis, quando ipsa necessario convenit praxi. Vgl. S. 89 Anm. 1 und S. 127 Anm. 1 n. 35.

[2] Vgl. S. 70, 121.

[3] Vgl. hiezu den Text S. 86—89; bes. S. 87 Anm. 1.

empfänglich sei: Einem solchen Willen gegenüber sei die priore und imperativische (konformative) Erkenntis erst vollkommen praktisch zu nennen.[1]

Im Cod. Urb. 116 fehlen merkwürdigerweise gerade die Stellen des eben zitierten Textes, in welchen die Determinabilität des Willens als drittes Merkmal der praktischen Erkenntnis gefordert wird. Man könnte darum auf den Gedanken kommen, die Waddingsche Druckausgabe biete einen tendenziös gefälschten Text. Allein dem ist wohl nicht so, sondern die betreffenden, von uns in Klammern gesetzten Stellen waren vielleicht Glossen und zwar dem Sinne nach ganz berechtigte, aus dem späteren Text entnommene Glossen. Denn der spätere Text, welchen wir S. 87 Anm. 1 bieten und in welchem die Determinabilität des Willens als drittes Merkmal der praktischen Erkenntnis tatsächlich aufgestellt wird, steht genau so im Cod. Urb. 116 wie in der Waddingschen Druckausgabe. Nur ist folgender Abschnitt oben am Rande des Codex als Ergänzung geschrieben von derselben Hand wie der Codex selbst, während im Texte ein Zeichen angebracht ist, wo die Ergänzung einzuschieben sei: quasi indifferens ad rectitudinem et quasi aliunde aliquo modo habens eam. Ita quod notitia determinativa rectitudinis non est necessario prior volitione.

Nach dem Oxforder Kommentar lehrt also Skotus zuletzt auf Grund dieses dritten Merkmales, daß nicht bloß die kontingente, sondern sogar die notwendige, göttliche Theo-

---

[1] Ox. Prol. q. 4. n. 14. . . . (Quando etiam in apprehensione praevia est determinatio de rectitudine praxis sed potentia, cuius est praxis, non est aliquo modo determinabilis aliunde, tunc illa cognitio, licet determinativa, non est conformativa praxis. Et ideo non habet conformitatem priorem in ratione regulae dirigentis, nec sic est plene practica) . . . Potest igitur dici quod, licet absolute ex natura voluntatis et intellectus sit cognitio prior, hoc est simul ex obiecto et ordine potentiarum (et ratione potentiae sic practicantis sc. voluntatis, quae sit aliquo modo regulabilis aliunde). Nam si obiectum determinet intellectum ad cognitionem rectitudinis prius naturaliter, quam voluntas velit, (et voluntas sit aliquo modo regulabilis aliunde) non tantum apprehensio praecedit praxim sed apprehensio conformis. Hoc autem accidit, quandocunque determinata rectitudo praxis est cognoscibile necessarium. . .

logie spekulativ und nicht praktisch zu nennen sei. Denn dies dritte Merkmal der praktischen Erkenntnis, daß sie einem determinierbaren Willen imperativisch vorangehe, mangle ihr gerade gegenüber dem ganz undeterminablen Gotteswillen, der auch zur göttlichen Essenz selbstherrlich Stellung nehme.[1]

h) Sogar die kontingente Theologie als praktisch bezeichnet.

Dagegen im Pariser Kommentar neigt Skotus geradezu zum Gegenteil. Hier will er sogar die kontingente Theologie Gottes als praktisch bezeichnen.

Auch hier tritt er zunächst in Gegensatz zum Lehrer seines eigenen Ordens, zu St. Bonaventura. Auch hier lehnt er es nämlich ab, daß schon in den Ideen von selbst ein Unterschied vorhanden sei zwischen denen, die niemals realisiert werden und denen, die einmal reale Existenz empfangen. Denn wenn dies der Fall wäre, daß schon von vornherein der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen die Ideen darbieten würde, geteilt in solche, die einmal sein sollen, und in solche, die niemals real sein werden, so könnte entweder der göttliche Wille dieser Erkenntnis nicht widerstehen, d. h. er müßte den einen Teil der Ideen wirklich realisieren infolge dieses intellektuellen Gebotes. Dann wäre er aber nicht frei bezüglich der Realisierung und Nichtrealisierung kontingenter Dinge. Oder, wenn er dem intellektuellen Gebote widerstehen kann, so könnte er also auch nicht recht sein. Denn er würde dann gegen die rechte Vernunft handeln, welche ihm klar sagte, dieser betreffende Teil der Ideen müsse realisiert werden. Handeln gegen die rechte Vernunft, wäre aber unrecht. Dies ist aber ausgeschlossen beim göttlichen Willen, der stets recht ist.[2]

---

[1] Vgl. S. 86—89.

[2] Par. I. d. 36. q. 4. n. 7. . . . si enim idea ante actum voluntatis respiceret differenter possibilia, unum ut fiendum et aliud ut non fiendum, igitur si intellectus eius sic ostenderet voluntati, aut voluntas non posset nolle illud fieri et sic non esset libera, vel, si posset nolle illud fieri, posset esse non recta, quia faceret contra rectam rationem dictantem hoc esse fiendum . . . Vgl. hierzu S. 97—100; 104—105.

Auch hier meint darum Skotus, der Intellekt biete alle Ideen als rein neutrale dem Willen dar. Gerade die Vernunft müsse dem Willen bestätigen, daß ihm mit Recht freie Auswahl unter den Ideen zustehe, ob er und welche er realisieren wolle. Der freie Willensentscheid führe also erst zwischen den Ideen jenen Unterschied herbei in solche, die nie realisiert, und solche, die einmal real sein werden.

Trotz dieses Gegensatzes zu St. Bonaventura hält er sich aber an ihn gegenüber dem hl. Thomas von Aquin. Dieser lehrt nämlich (wenigstens an einigen Stellen, an anderer lehrt er wie hier Skotus), der Unterschied zwischen praktischen und spekulativen Ideen bestehe darin, daß die einen einmal realisiert werden, die anderen aber nicht, genau wie eigentlich Skotus selbst im Oxforder Kommentar in Cod. Urb. 116 und in Pal. 993 sagte.[1]

Skotus antwortet aber hier darauf, der Unterschied zwischen spekulativen und praktischen Ideen dürfe nicht in etwas gesucht werden, was in die Objekte erst von außen hineingelegt und hinzugefügt werde durch den göttlichen Willen, der den einen Teil der Ideen zur Realisierung erwählt; dieser Unterschied müsse vielmehr in dem Naturgehalte der Objekte selber liegen. Darum sagt er weiter, falls er im göttlichen Wissen praktische Ideen annehme, so würde er alles Denkbare als praktische Ideen bezeichnen. Denn er glaube, daß sämtliche Ideen einerseits spekulativ seien, insofern sie Erkenntnisobjekte sind, und anderseits praktisch, insofern die nämlichen Ideen Vorbilder seien für Dinge, die ihnen in der Materie nachgebildet werden können.[2]

Dies ist auch seine endgültige Lösung der Frage. Gegenüber St. Thomas will er mit einem anderen Doctor antiquus, nämlich St. Bonaventura, lehren, daß jede Idee sowohl als spekulativ wie als praktisch betrachtet werden kann.[3]

---

[1] Vgl. S. 103 ff. bis 125.

[2] l. c. n. 8. . . . (differentia sumenda est) non penes fines praestitutos ab operante sed penes fines ex natura rei . . . Ideo si ponerem practicam ideam in Deo, eam ponerem respectu cuiuslibet possibilis. Et credo, quod respectu eorundem sint in Deo practicae et speculativae. . . .

[3] l. c. n. 20. Respondeo ergo ad quaestionem primo sequendo alium

Darum sind sowohl die Ideen der Dinge, welche realisiert werden könnten, aber niemals realisiert werden, als auch die Ideen derjenigen Dinge, welche einmal wirklich realisiert werden, in gleicher Weise praktisch. Denn praktisch werde eine Idee nicht deswegen genannt, weil das ihr nachbildbare Ding einmal wirklich produziert wird, sondern weil ein Ding ihr überhaupt nachgebildet werden könnte.[1]

Während also Skotus im Oxforder Kommentar für die praktische Erkenntnis drei Merkmale forderte, nämlich die Priorität, die Konformität und die Determinabilität des Willens, läßt er im Pariser Kommentar die letzte Forderung ganz fallen. Dagegen die zweite Forderung, daß die priore Erkenntnis eine imperativische sein müsse, schränkt er dahin ein, daß es genüge, wenn die Erkenntnis ein rein neutrales Zeigen eines Objektes sei, welches realisiert werden könne. So fordert er also hier nicht mehr, als was er im Oxforder Kommentar unter scientia operabilis verstand. Diese rein betätigbare Erkenntnis als praktisch zu bezeichnen, hatte er aber gerade im Oxforder Kommentar gegenüber St. Augustin ausdrücklich abgelehnt.[2]

Aus diesen langwierigen Erörterungen, ob das Wissen Gottes praktisch sei, ergibt sich das Eine mit vollständiger Klarheit: Das Verhältnis des naturhaften Intellektes und des freien Willens ist nach Skotus so, daß der Wille niemals gegen die Vernunft handelt. Aber er tut es nicht deshalb, weil die Vernunft durch die Wucht ihrer Gründe und Motive den Willen wirkursächlich so determiniert, daß er mit naturhafter Notwendigkeit ihr gehorcht, sondern der Wille bleibt stets absolut frei, bestimmt sich nur selber, aber aus innerer Wesensvollkommenheit handelt er dabei stets vernunftgemäß.

Doctorem antiquum sc. Bonaventuram . . . quia quaelibet idea, ut credo, utroque modo potest accipi. . . .

[1] l. c. n. 24. . . . Dico quod aeque practica est respectu possibilium non fiendorum sicut respectu fiendorum. Non enim dicitur practica, quia secundum eam aliquando producitur, sed quia sec. eam natum est produci . . .

n. 22. Addo etiam, quod quaelibet est practica suo modo, non simpliciter ut quodlibet obiectum sec. suam ideam producatur aliquando, sed quia sec. ipsam natum est produci.

[2] Vgl. S. 125.

Man kann darum nicht sagen, der Wille Gottes bestimme sich ohne Motivierung. Denn all sein Wollen ist stets auf die höchste, innerlichste und allumfassendste Weise motiviert und orientiert durch die göttliche Essenz als einzigen, ihm ebenbürtigen, unendlichen Vernunftgrund (ratio).[1]

I. Freiheit des göttlichen Willens.

Wohl aber hat kein göttlicher Willensakt eine andere Ursache (causa) als nur den absolut selbstherrlich sich in Bewegung setzenden Willen. Warum der göttliche Wille gerade dies und nicht etwas anderes will und realisiert, dafür gibt es keine andere Ursache als nur den göttlichen Willen. Denn dieser ist schlechthinnige Initiative, durch nichts als durch sich selbst bewegbare, allerhöchste Ursache für all sein Wirken.[2] Vgl. S. 76 Anm. 1.

Diese Freiheit des göttlichen Willens beschreibt Skotus noch folgendermaßen.

Es kann eine Freiheit geben zu verschiedenen Akten (velle — nolle), zu verschiedenen Objekten und zu verschiedenen Wirkungen.

Die erste, der Wechsel in den Akten, ist eine Unvollkommenheit; die dritte ist nicht grundlegend.

Dagegen die mittlere Freiheit, die zu entgegengesetzten Objekten, ist Vollkommenheit. Diese besitzt darum der göttliche Wille. Er kann mit einer einzigen unendlichen Willens-

---

[1] Vgl. S. 117 Anm. 2.

[2] Ox. I. d. 8. q. 5. n. 23. . . . Et si quaeras, quare igitur voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictoriorum quam ad alterum?

n. 24. Respondeo, indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem sec. Philosophum. . . . c. 9. 4. Methaph. et Avicenna 12. Metaph. com. 53 principii enim demonstrationis non est demonstratio. Immediatum autem principium est, voluntatem velle hoc ita hoc non est aliqua causa media inter ista, sicut immediatum est, calorem esse calefactivam, licet hoc sit naturalitas, ibi autem libertas. Et ratio huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas . . . quia nulla est prior causa.

Ebenso Cod. Urb. 116 l. c. . . . quia nulla alia causa prior ratione voluntatis quare ipsa sit huius et non alterius. . . .

tat Stellung nehmen zu allem Wollbaren, d. h. zu allem Logisch-Denkbaren oder Widerspruchslosen. Denn der Intellekt bietet ihm alles Denkbare dar, und nun wertet der Wille alles, ohne daß er seine Akte wechseln müßte, um auf mehrere Objekte seine Tätigkeit richten zu können.

Mit anderen Worten: Der göttliche Wille liebt und würdigt alles Logisch-Denkbare, wie es stufenweise der Essenz ähnlich ist, und zwar in einem einzigen Akt.

Dieser eine, frei-notwendige Würdigungsakt bleibt notwendigerweise unverändert. Er umfaßt aber die unendliche Masse aller möglichen Objekte. Die operative Freiheit besteht also darin, daß der göttliche Wille zu keinem Objekt so hindeterminiert ist und von ihm so in Bann genommen wird, daß er nicht zugleich auch zu allem anderen Denkbaren Stellung nehmen könnte.[1]

Skotus sagt noch, man könne den Willen betrachten als rezeptiv, insofern er, übergehend vom Untätigsein zur Tat, die Willenstätigkeit gleichsam rezipiere; ferner als produktiv, insofern er seine Akte produziere; endlich als operativ, insofern er kraft seiner Freiheit sich über die Objekte betätige.

Der göttliche Wille ist nicht rezeptiv. Denn er geht nicht über von der Untätigkeit zum Wirken, sondern er ist stets vollkommen tätig. Wohl aber besitzt er Freiheit in seinem Tätigsein; er ist also frei, insofern er operativ ist. Ebenso ist er frei in gewissem Sinne als produktiver Wille. Denn indem der

[1] Ox. I. d. 39. q. un. n. 21. Voluntas divina non est indifferens ad diversos actus nolendi et volendi, quia hoc in voluntate nostra non erat sine imperfectione voluntatis. Voluntas enim nostra etiam erat libera ad oppositos actus ad hoc, ut esset libera ad obiecta opposita, propter limitationem utriusque actus respectu sui obiecti. Ergo posita illimitatione volitionis eiusdem ad diversa obiecta non oportet propter libertatem ad opposita obiecta ponere libertatem ad oppositos actus.

Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus. Sed haec non est prima libertas sicut nec in nobis. Remanet ergo libertas illa, quae est per se perfectionis et sine imperfectione, sc. ad opposita obiecta, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici et illimitata tendere in quaecumque volibilia, ita quod, si voluntas vel illa volitio esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate. . . .

göttliche Wille in seinem einzigen, unendlichen Akte alles Logisch-Denkbare will und würdigt, beschließt er zugleich, was er aus der unendlichen Masse des Denkbaren einmal realisieren wird. So produziert er das Auserkorene zwar noch nicht zum realen, existenzialen Sein, wohl aber zum aktuell-voluntären Sein. Diese Freiheit in der Form der voluntären Produktion ist also eine Begleiterscheinung seiner operativen Freiheit.[1] Sie ist aber zugleich Kontingenz, d. h. der Realisierungsbeschluß konnte ebensogut unterbleiben. Vgl. S. 90—91.

K. Verschiedenheit der Akzeptation.

So setzt Gott einen dreifachen Akzeptationsakt:

Die erste Akzeptation besteht im einfachen Wohlgefallen an der unendlichen Masse des Logisch-Denkbaren oder Widerspruchslosen oder Möglichen. Sie wird notwendig vollzogen, insofern sie alles nach dessen Ähnlichkeit mit der Essenz wertet, und geht darum auch auf das, was niemals realisiert wird. Wie der Intellekt Gottes alles ihm Denkbare denkt, so liebt und will der Wille all dies und gefällt sich in diesem Willensakte.[2] Vgl. S. 90—91.

---

[1] l. c. . . . Et licet in nobis posset distingui voluntas ut est receptiva et ut est operativa et ut productiva: ipsa enim est productiva actuum, et ipsa est, qua habens formaliter operatur volendo, et ipsa est receptiva volitionis suae: tamen libertas videtur esse eius, inquantum est operativa, inquantum sc. habens eam formaliter potest per eam tendere in obiectum. Ita igitur ponetur libertas in voluntate divina per se et primo, inquantum est potentia operativa, licet ipsa non sit receptiva nec productiva volitionis suae; et tamen potest salvari in ea aliqua libertas inquantum productiva est. Licet enim productio in esse existentiae non concomitetur necessario operationem eius, quia operatio est in aeternitate et productio esse existentiae est in tempore, tamen operationem eius necessario concomitatur productio in esse volito. Et tunc non potest potentia illa voluntatis divinae primo quidem esse ut productiva, sed sec. quid, sc. in esse volito. Et ista productio concomitatur eam ut est operativa.

[2] Par. I. d. 17. q. 2 n. 4. Acceptatio respectu secundi obiecti potest intelligi tripliciter: Uno modo simplici complacentia. Et haec est necessaria respectu cuiuslibet possibilis esse. Sicut enim intellectus divinus necessariò videt omnem entitatem possibilem, ita vult eam. Et per consequens complacet sibi in volitione illius simplici complacentia ... quae potest esse respectu eorum quae nunquam erunt. . . .

Die zweite (kontingent-freie) Akzeptation ist das wirksame, zur einstigen Existenz auserkürende Wollen. Dies wirksame Wollen ergeht nur über das, was einmal realisiert und von Gott zugelassen wird, indem er zu dessen Zustandekommen mitwirkt. So wirkt Gott auch mit bei den Akten, welche als Substrat der Sünden dienen. Auch sie sind als Substrate gewollt mit diesem wirksamen Wollen, insoweit sie ein positives Sein sind.[1]

Die dritte Akzeptation will nicht bloß die Existenz der Dinge, sondern ordnet die Dinge auch hin auf ein höheres Gut, nämlich auf das höchste Gut, die Seligkeit. Diese ist das Vollgut der Vollendung, die beseligende Anteilnahme der Vernunftkreatur an der göttlichen Wesensgüte. Diese Akzeptation hat also nur Platz in bezug auf vernunftbegabte Geschöpfe.[2]

Diese dritte Akzeptation ist die eigentliche Wirkungsweise des göttlichen Willens in der jetzigen Weltordnung. Sie verläuft, weil Gott in der vernünftigsten Weise, d. h. stets erst das höhere Gut und um seinetwillen die geringeren Güter will, in folgenden Akten:

Zuerst will Gott sich selbst, seine Essenz, das Eigentlich-Gute, das Endziel und den Zielpunkt von allem. In diesem Wollen und Lieben besteht die vollkommene Liebestat; durch sie ist der göttliche Wille unendlich vollkommen und selig.[3]

---

[1] l. c. . . . Secunda acceptatio potest intelligi, qua voluntas divina vult aliquid esse volitione efficaci, quae distinguitur a volitione divina simplici sicut in nobis. . . . Voluntas igitur dei efficax tantum est respectu eorum, quae aliquando erunt et ad quorum esse cooperabatur . . . sic acceptatur actus substratus malitiae in omni peccato. Quia talem actum sec. substantiam actus vult Deus esse voluntate efficaci, quia ad eius esse cooperatur, sicut ad esse cuiuslibet positivi. Vgl. S. 91 Anm. 1.

[2] l. c. Tertia est acceptatio divina, quae non solum vult rem esse, sed acceptat eam respectu maioris boni. Et talis est volitio divina, quae acceptat aliquod bonum ordinando ad maius bonum vel ad bonum completivum suae perfectionis ut ad beatitudinem. Et talis acceptatio est respectu creaturae rationalis. . . .

Ox. 2 d. 20 q. 2 n. 2. . . . bonum creaturae rationalis ultimatum quod est cummunicatio creaturae sive communicatio beatifica suae bonitatis. . . .

[3] Ox. III. d. 32. q. un. n. 6. . . . Sicut Deus rationabilissime vult

An zweiter Stelle will Gott das, was in unmittelbarer Hinordnung und Beziehung zum Endziele steht. Dies sind also gerade jene vernunftbegabten Geschöpfe, welche zur ewigen Seligkeit auserkoren sind; denn sie erreichen und genießen in der Glorie im Lieben und Schauen das Endziel, die göttliche Natur und Wesenheit, unmittelbar. Der zweite Willensakt Gottes besteht also in der Prädestination jener Engel und Menschen, welche Gott zur Glorie führen will.[1]

Hier ist nun einzuschieben die skotistische Lösung jener hochberühmten scholastischen Streitfrage, ob der Gottmensch auch dann auf Erden erschienen wäre, wenn Adam und die Menschheit nicht in Sünden verfallen wären und keiner Erlösung bedurft hätten. Skotus antwortet im Gegensatz zu dem hl. Aquinaten mit einem entschiedenen Ja. Er, der Voluntarist, dem stets nachgesagt wird, er betrachte das ganze System der Heilslehre nur als Ausfluß des positiven, nicht durch strenge Vernunft begründeten Willens Gottes, gerade er getraut sich gegenüber dem strengen Intellektualisten St. Thomas zu beweisen, daß der Gottmensch auch in einer sündenlosen Welt geboren worden wäre.

Und sein Grund?

Die Idee des Gottmenschen und seine Glorie ist die höchste im ganzen Reiche alles geschöpflichen Denkbaren. Sie ist also das höchste geschöpfliche Gut, die Krone unter allen möglichen Gütern. Denn die Seele des Gottmenschen tritt in der Glorie in die innigste, höchstmögliche Verbindung mit der göttlichen Essenz. Darum wird Gott, bevor er andere Vernunftgeschöpfe zu ihren entsprechenden, geringeren Glorien prädestiniert, sicherlich jene gottmenschliche Seele zuerst prädestinieren, da sie dem Endziele am innigsten und am nächsten verbunden wird.[2]

---

omnia, licet non diversis actibus unico tamen actu, inquantum ille diversimode tendit super obiecta ordinate, primo vult finem. Et in hoc est actus suus perfectus et voluntas eius beata. . . .

[1] l. c. . . . Secundario vult illa, quae immediatius ordinantur in ipsum, praedestinando sc. electos qui immediate attingunt ipsum. . . .

[2] Ox. III. d. 7. q. 3. n. 3. . . . Universaliter enim ordinate volens prius videtur velle hoc, quod est fini propinquius . . . etiam inter praedestinatos, quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle gloriam illi,

Die Erlösung und die Glorie der erlösungsbedürftigen Geschöpfe sind nämlich geringere Güter als die Glorie des Gottmenschen. Darum konnte Gott dieses höhere Gut nicht als Mittel zur Bewirkung jener minderen Güter wollen.[1]

Es ist ferner unwahrscheinlich, daß dies höchste Gut im Reiche des geschöpflichen Seins (summum bonum in entibus) nur so gelegentlich und nebenbei, nämlich wegen geringerer Güter gewollt werde.[2]

Ebenso ist es unwahrscheinlich, daß Gott früher Adam, den einfachen Menschen, und nach ihm erst Christus, den Gottmenschen, zur Glorie bestimmte.[3]

Ganz absurd wäre es aber, anzunehmen, daß Gott bei Adams Prädestination um der vorausgesehenen Sünde Adams willen Christus prädestiniert hätte.[4]

Denn dann wäre die Prädestination des Gottmenschen gar durch Sündenfall und Verbrechen bedingt.[5]

Unter allen Prädestinierten muß also Christus zuerst und unbedingt prädestiniert sein.

Sodann prädestiniert Gott die übrigen auserkorenen Engel und Menschen zu verschiedenen Gloriengraden, ohne dabei in Anschlag zu bringen, daß manche Engel und Menschen sündigen würden.

Deshalb wurde auch niemand deswegen prädestiniert, weil Gott wußte, daß ein anderer sündigt und der Verdammnis anheimfällt.

---

quem vult proximum esse fini. Et ita huic animae Christi vult gloriam prius quam alicui alteri velit gloriam. . . .

[1] l. c. . . . Sed non propter solam istam causam videtur Deus praedestinavisse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum, quantum est illa gloria animae Christi. . . .

[2] l. c. . . . Nec est verisimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum, sc. propter minus bonum solum. . . .

[3] l. c. . . . Nec est verisimile Deum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum quam Christum, quod tamen sequeretur. . . .

[4] l. c. . . . Imo ulterius sequeretur absurdius, sc. quod Deus praedestinando Adam ad gloriam prius praevidisset ipsum casurum in peccatum, quam praedestinasset Christum ad gloriam. . . .

[5] l. c. . . . Sed praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus et delictum praecessisset. . . .

Denn die Prädestination oder die Glorie und Vereinigung einer Vernunftkreatur mit Gott ist ein so hohes Gut, daß es nicht bloß wegen der Sünde anderer gewollt werden kann. Darum muß sich aber auch keiner der Prädestinierten freuen über den Fall eines anderen. Denn keiner ist bloß nebenbei als Substitut, als Lückenbüßer für einen Gefallenen zur Glorie berufen.[1]

Nun sagen aber verschiedene Heilige (Autoritäten), Gott sei wegen der Erlösung Mensch geworden.

Skotus findet sich aus dieser Schwierigkeit heraus, indem er lehrt, als Erlöser sei freilich Gott nur der Erlösung wegen gekommen, d. h. einen leidensfähigen Leib nahm der Gottmensch an, um darin die Menschen zu erlösen. Sonst wäre er aber doch auf Erden erschienen, allerdings in verherrlichtem Leibe.[2]

An dritter Stelle will und beschließt sodann Gott den Prädestinierten die Verleihung der notwendigen Gnadengüter, mit welchen sie die Seligkeit erreichen können, also die Gnade (charitas), den Glauben, den guten Willensgebrauch und die Verdienste. Denn all dieses dient als Mittel zur Erreichung der Glorie, das eine als näheres, das andere als ferneres Mittel.[3]

Christus der Gottmensch empfängt naturgemäß die höchste Gnade, weil er durch sie zur höchsten Glorie geführt wird. Alle anderen Prädestinierten empfangen die ihnen nötigen Gnaden um der Verdienste Christi, des Erlösers willen. Denn alle bedürfen infolge des Sündenfalles Adams der Erlösung, damit sie die ihnen bestimmte Glorie erreichen können. Unter allen Erlösten ist aber Maria, die Mutter des Erlösers, auf die

---

[1] Ox. III. d. 7. q. 3. n. 4. Potest igitur dici, quod prius naturâ, quam aliquid praevidebatur circa peccatorem sive de peccato sive de poena, Deus praeëlegit ad illam curiam coelestem omnes, quos voluit habere angelos et homines in certis et determinatis gradibus. Et nullus est praedestinatus tantum, quia alius praevisus est casurus, ut sic nullum oporteat gaudere de lapsu alterius.

[2] l. c.

[3] Ox. III. d. 32. q. un. n. 6. Tertio autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem sc. bona gratiae. . . .

Ox. I. d. 41 q. un. n. 11. . . . Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii omnia ad istum finem sunt ordinata licet quaedam remotius

vollkommenste Weise erlöst. Denn sie ist wahrscheinlich (probabile est)[1] nicht in der Weise erlöst, daß Gott sie, wie alle übrigen Menschen erst in die Erbsünde fallen ließ, um sie hierauf wieder von ihr zu befreien, sondern sie ist in der möglichst vollkommensten Weise erlöst, nämlich so, daß sie durch die Kraft der Erlösungsgnade Christi überhaupt vor der Erbsünde wie vor jeder anderen Sünde bewahrt wurde.[2]

Sonst wäre keine einzige Person dem Erlöser zum höchstmöglichen Danke verpflichtet, weil er keiner die höchstmögliche Erlösungsgnade, nämlich Bewahrung vor der Erbsünde verdient hätte.[3]

Denn es wäre doch eine ausgezeichnetere Wohltat, jemand vor dem Übel überhaupt zu bewahren, als ihn erst hineingeraten zu lassen und ihn dann nachträglich daraus zu befreien.

Warum sollte aber keine einzige Seele dem Erlöser zum Dank verpflichtet sein für vollständig bewahrte Unschuld?[4]

Darum weiß zwar nur Gott, ob wirklich Maria ohne Erbsünde war. Aber wenn es der Autorität der Kirche und der Hl. Schrift nicht widerstreitet, ist es zu billigen, daß man das Auszeichnendere Maria zuschreibt.[5]

---

et quaedam propinquius. Ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum. . . .

[1] Ox. III. d. 18 q. 1 n. 13 redet Skotus allerdings von der unbefleckten Empfängnis wie von einer sicheren Tatsache: . . . est ibi etiam Beata Virgo Mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata).

[2] Ox. III. d. 3 q. 1 n. 4. . . . Christus est perfectissimus mediator; igitur Christus habuit perfectissimun gradum mediandi possibilem respectu alicuius creaturae sive personae respectu cuius erat mediator: sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae. Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservari a peccato originali. . . .

[3] l. c. n. 7. . . . ergo nulla persona summe tenebitur Christo, ut mediatori, si nullam praeservarit a peccato originali.

[4] l. c. n. . . . imo excellentius beneficium est praeservare a malo, quam permittere incidere in malum et ab eo postea liberare . . . quare nulla anima erit ei debitrix pro innocentia? . . .

[5] n. 10. Quod autem horum . . . quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit: si auctoritati ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae. . . .

So empfing also wahrscheinlich Maria von Christus die höchstmögliche Erlösungsgnade, und darum steht sie unmittelbar nach dem Gottmenschen an der Spitze der Prädestinierten.

Indem also Gott zuerst sich selbst und seine eigene Güte als letztes Endgut liebt und will, sodann als nächsthöchstes das Vollendungsgut der vernünftigen Kreatur, d. h. die selige Teilnahme der Kreaturen an seiner Wesensgüte, darauf die Gnadengüter als Mittel zur Erreichung der Seligkeit, will er an nächster Stelle für die Prädestinierten deren Eltern und Geburt.[1]

An letzter Stelle endlich will Gott alle anderen Dinge, nämlich die sinnenfällige, materielle Welt, damit sie den Prädestinierten diene. Denn die sinnlichen Dinge stehen dem Endziele, d. h. der göttlichen Essenz, noch ferner und haben ihren Wert dadurch, daß sie von den vernünftigen Geschöpfen als Mittel benützt werden.

So ist der Satz 2 physic. wahr, daß der Mensch gewissermaßen der Zweck für alles Materielle ist. Denn Gott will entweder die materielle Welt nur um der Prädestinierten willen, damit sie ihnen dient, oder er will gleichsam unmittelbar und früher, daß der Mensch ihn liebe, als daß die materielle Welt existieren soll. So ist der Mensch eigentlich der Zweck, warum die materielle Welt erschaffen wurde. Denn gewöhnlich nennt man das, was dem letzten Endziele (göttliche Essenz) näher steht, das Ziel und den Zweck dessen, was dem Endziele ferner steht.[2]

---

[1] Ox. II. d. 20. q. 2. n. 2. . . . primo vult seipsum vel bonitatem suam tamquam finem suum. Secundo quod est proximius isti fini, bonum creaturae rationalis ultimatum, quod est communicatio creaturae sive communicatio beatifica suae bonitatis istis et postea vult gratiam, quae ordinatur ad beatitudinem huius vel ad fruitionem eius et posterius vult istum beatum vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente. . . .

[2] Ox. III. d. 32. q. un. n. 6. Quarto vult propter illos alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem pro aliis ut serviat eis, ut sic verum sit illud 2. Phys. „homo quodammodo est finis omnium quidem sensibilium“. sc. quia propter ipsum volitum a Deo quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum, quae sunt remotiora. Sive igitur quia

So will also Gott stets zuerst das höhere Gut und um seinetwillen stufenweise die geringeren Güter. Im Wollen Gottes liegt also eine streng vernunftgemäße, den Wertabstand beachtende Ordnung.[1]

L. Wie ist Kreatürliches für Gottes Wollen ein Grund?

Kann man nun aber sagen, der Wille Gottes werde moviert und das göttliche Wollen sei motiviert durch die endlichen Objekte? Ist z. B. die Gnade oder Charitas der Grund, warum Gott die Willensakte, welche im Charitasstande vollbracht werden, als verdienstlich akzeptiert und dafür die Seligkeit als Lohn verleiht?

Es ist dies wieder eine Sonderlehre der skotistischen Schule, daß die im Gnadenstande vollbrachten Akte noch einer besonderen Akzeptation bedürfen, um als verdienstlich zu gelten. Skotus selber sagt hierüber folgendes: Die Charitas ist erstens nicht die ratio formalis der Annahme, d. h. sie ist nicht das Prinzip, kraft dessen Gott einen Willensakt entwickelt. Sie ist also nicht die Wirkursache des Akzeptationsaktes. Denn Wirkursache aller Willensakte ist nur der göttliche Wille selbst.[2]

So kann also die Charitas nur objektiver Annahmegrund sein, d. h. ein Grund, welcher im Objekte liegt, weshalb dieses Objekt dem Willen genehm ist.[3]

---

vult Deus mundum sensibilem in ordine ad hominem praedestinatum, sive quia quodammodo vult immediatius hominem amare se, quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis.

[1] l. c. . . . comparando actum ad connotata sive ad ea, super quae transit, est inaequalitas non tantum, quia illa volita sunt inaequalia vel inaequalia bona sunt eis volita, sed etiam quia secundum quendam ordinem transit super illa. . .

. . . Patet igitur inaequalitas volibilium quantum ad ipsa volita, non ut est volitio ipsius volentis, sed ut transit super obiecta modo praedicto.

[2] Par. I. d. 17. q. 2. n. 5. Dico ergo, quod charitas non est formalis ratio acceptationis ex parte elicientis actum acceptationis, quia non est formalis ratio, quare Deus elicit aliquem actum voluntatis sed ipsa voluntas divina. Vgl. S. 75—76; 84—89; 127—130; 133.

[3] l. c. Et ideo relinquitur, quod charitas sit ratio acceptandi obiecta sc. ratio acceptabilitatis in obiecto acceptabili.

Aber auch in diesem Sinne kann die Charitas nicht der primäre und eigentliche Annahmegrund sein, d. h. das Motiv, welches den Annahmeakt endgültig begründet. Denn die Charitas ist etwas Endliches. Gott bedarf aber zu all seinem Wirken keines anderen Motives als seiner Essenz. Er ist auch dem Einfluß und Eindruck gar keines anderen Motives zugänglich. Die Essenz ist sein unentbehrliches Urobjekt und der einzige gotteswürdige Grund für alles Wirken des göttlichen Willens.[1]

Um der Essenz als eigentlichen Motives willen liebt und will also Gott das Nicht-Göttliche, also auch die Charitas und die in ihr vollbrachten Akte.[2] Die Charitas ist darum nur in zweiter Linie als Annahmegrund zu bezeichnen, d. h. sie kann nicht in ebenbürtig-genügender Weise das unendliche Wollen motivieren, sondern sie ist, wie alles Nicht-Göttliche — die höchste Idee, die Glorie des Gottmenschen nicht ausgenommen — ein rein passiver, Annahmegrund.[3]

In ganz paralleler Weise haben wir oben gesehen, daß die Ideen auch für den göttlichen Intellekt niemals aktive, sondern nur sekundäre und passive Erkenntnisobjekte sind. Als aktives Erkenntnismotiv dient für den göttlichen Intellekt ebenfalls nur die göttliche Essenz, allerdings naturhaft ihn kausierend.[4]

So liebt und wertet also Gott alles Kreatürliche stufenweise, wie es mehr oder weniger seiner Essenz ähnlich ist. Zu all diesem vernunftstrengen Wollen dient ihm die göttliche Essenz als einziges, aber unendlich vollkommenes Motiv, das aber nur seine Freiheitstat begründet, nicht sie kausiert. Vgl. S. 142 Anm. 2.

So ergibt sich für die unter den kreatürlichen Ideen auswählende und für künftige Realisierung erkürende Willenstätigkeit folgende Abstufung:

---

[1] l. c. Non tamen est propria ratio obiectiva acceptandi, quia non est primum obiectum, ut prius declaratum est. . . . Vgl. S. 92 Anm. 4 und S. 133 Anm. 1.

[2] Vgl. S. 68 Anm. 4.

[3] l. c. Ergo est secunda ratio obiectiva acceptandi . . .

[4] Vgl. S. 117 Anm. 1.

Tabelle V.

Die drei göttlichen Personen mit

Wille	und	Verstand
A. Auswahl unter dem Möglichen und Beschluß der Realisierung.		**B.** Erkenntnis dieser Auswahl und dieses Beschlusses.
1. Prädestination des Gottmenschen zur Glorie.		**1.** Erkenntnis der Prädestination Christi.
2. Prädestination aller anderen vernünftigen Geschöpfe. (Engel und Menschen.)		**2.** Erkenntnis auch dieses Prädestinationsaktes.
3. Beschluß, durch Christi Leiden die gefallenen Prädestinierten zu erlösen.		**3.** Erkenntnis dieses Beschlusses.
a) Beschluß, Maria die höchste Erlösungsgnade zu verleihen. (Unbeflekte Empfängnis.)		a) Erkenntnis dieses Beschlusses.
b) Beschluß, den übrigen Prädestinierten die Gnade zu geben.		b) Erkenntnis dieses Beschlusses.
4. Beschluß, den Prädestinierten den Glauben, die Verdienste und den guten Willensgebrauch zu geben.		**4.** Erkenntnis dieses Beschlusses.
5. Beschluß, den Prädestinierten ihre Eltern zu geben.		**5.** Erkenntnis dieses Beschlusses.
6. Beschluß, um der Prädestinierten willen die materielle Welt zu erschaffen.		**6.** Erkenntnis dieses Beschlusses.
C. Realisierung des Beschlossenen.		

Sechster Abschnitt.

Die unbeschränkte und die begrenzte Macht des göttlichen Willens.

A. Potentia absoluta und potentia ordinata.

Der göttliche Wille kann zu allem Logisch-Denkbaren Stellung nehmen. Alles Denkbare ist also für ihn ein Gegenstand seiner auserkürenden und realisierenden Betätigung. Unmöglich ist ihm nur das innerlich Widerspruchsvolle, das Undenkbare, d. h. also das, was der unendliche Intellekt so ersonnen hat, daß es mit manchem anderen nicht zusammen gedacht werden kann.[1]

Die Sünde und die Gnade z. B. können niemals zusammen gedacht werden. Denn durch die Sünde wäre die Seele eine Feindin Gottes, während sie durch die Gnade Gottes Freundin ist. Es wäre somit ein innerer Widerspruch, wenn die Seele durch die Gnade Gott wohlgefällig und zugleich durch die Sünde ihm mißfällig sein sollte.[2]

Wir haben oben ferner gehört, daß der göttliche Wille aus der unendlichen Masse des Denkbaren manches auswählte, um es zu realisieren. Der göttliche Wille hat also unter den unendlich vielen, möglichen Weltplänen einen bestimmten auserkoren. So hat er sich gleichsam an ihn gebunden und sich die Pflicht auferlegt, ihn durchzuführen, obwohl es in seinem Belieben stand, entweder gar keinem oder auch irgendeinem anderen Weltplan sein Wohlwollen zuzuwenden. Vgl. S. 134—136.

Insofern, als die unendliche Masse alles Denkbaren, d. h. die unendlich vielen Weltpläne dem göttlichen Willen als Feld seiner Betätigung dienen könnten, besitzt er seine

---

[1] Vgl. S. 37—39 u. 134—135.

[2] Par. IV. d. 16. q. 2. n. 27. . . . Sed cum infers, igitur Deus posset de potentia absoluta infundere animae gratiam manenti sub culpa, dico quod non sequitur, quia hoc includeret contradictionem. Ex hoc enim, quod in aliquo instanti maneret in culpa, esset non amica sed inimica Dei. Et ex hoc quod in eodem instanti sibi infunderetur gratia, esset amica. Et ita simul esset amica et non amica, quod est impossibile includens contradictionem.

sogenannte absolute, unbeschränkte Gewalt (potentia absoluta). Dagegen insofern er sich selbst auf die Durchführung eines bestimmten Weltplanes beschränkte, redet man von seiner begrenzten oder geordneten Gewalt (potentia ordinata).

B. Das Logisch-Denkbare als Betätigungsfeld der absoluten Macht.

Es ist nun klar, daß Gott kraft seiner absoluten Gewalt vieles vollbringen könnte, was er mit seiner sogenannten geordneten, selbstbeschränkten Macht nicht zu bewirken vermag.

a) So kann z. B. Gott nach seiner absoluten Gewalt dem geschöpflichen Willen die Freiheit nehmen. Es wäre dies nichts Undenkbares und enthält keinen inneren Widerspruch. Wohl aber wäre es inkonvenient, unpassend. Ebenso wäre es, wenn Gott es positiv wollte, daß ein geschöpflicher Wille nicht recht handeln solle. Denn nur wenn der geschöpfliche Wille durch eine vorherige Sünde es verdient hätte, daß ihm Gott fernerhin nicht mehr beisteht, wäre es passend, daß Gott ihn in weitere Sünden fallen läßt.[1]

Allein logisch enthält es keinen inneren Widerspruch, daß Gott bloß zum Akte als solchem mithilft, nicht aber zum Rechtsein (rectitudo) des Aktes. Somit wäre Gott die Ursache, warum der geschöpfliche Wille einen Akt nicht in rechter Weise auslöst. Allein es ist klar, daß Gott trotzdem nicht die Ursache einer Sünde wäre. Denn der geschöpfliche Wille kann in einem solchen Falle nicht verpflichtet sein, seinen Akt in rechter Weise zu setzen. Er wäre ja nicht imstande, es zu tun, weil Gott nicht mithilft. Es würde also überhaupt keine Sünde vorliegen.[2]

[1] Ox. II. d. 37. q. 2. n. 17. . . . de potentia ordinata non potest Deus velle actu positivo rectitudinem non esse in voluntate absque demerito nec auferre libertatem. Tamen hoc auferre non includit contradictionem, sed inconveniens est. . . .

[2] Par. II. d. 37. q. 2. n. 13. Dico quod Deus de potentia absoluta potest esse causa non rectitudinis in actu. Et tamen adhuc non esset causa peccati.

Primum declaro, quia Deus potest conservare prius sine posteriori, cum hoc possit voluntas nostra. Igitur, cum actus sit prior rectitudine vel curvitate in actu, Deus potest agere cooperando voluntati ad actum et non

Dagegen das Schlechte oder die Sünde als solche kann Gott nie positiv wollen. Denn er will und liebt alles Nicht-Göttliche nur insoweit, als es teil hat an seiner Essenz, als es seine Wesensgüte darstellt. Das Böse als solches ahmt aber nie die göttliche Essenz nach.[1]

Ferner wäre es logisch möglich, daß Gott dem Sünder die Sünde nachläßt, ohne ihm dabei die übernatürliche Gnade zu geben. Denn wenn jemand einem anderen, der ihn beleidigte, verzeiht, muß er ihn deswegen noch keineswegs zu seinem Freunde machen.

Ebenso ist der Sünder zunächst Gottes Feind. Gott will ihn strafen und steht ihm konträr gegenüber. Gott kann aber sodann dem Sünder verzeihen, d. h. Gott gibt den Willen auf, ihn zu bestrafen. Allein deswegen braucht Gott den Sünder noch nicht zu seinem Freunde zu machen durch Verleihung der übernatürlichen Gnade. Er kann sich vielmehr noch negativ ihm gegenüber verhalten, so daß er ihm weder Böses noch Gutes wünscht und will.

Dagegen nach den jetzigen Weltgesetzen, welche Gott durch den Willkürbeschluß seiner Weisheit festlegte, gibt Gott jedem auch stets die Gnade, wenn er ihm verzeiht. Denn so hat es sein Wille geordnet und seine untrügliche Weisheit es beschlossen, daß er niemand in Frieden mit sich versöhnt, ohne ihn sogleich durch Verleihung der Gnade zu seinem Freunde zu machen. Aus der jetzigen Weltordnung scheidet darum jeder bei seinem Tode entweder als Kind des Zornes oder als Kind des Himmelreichs.[2]

---

cooperari ad rectitudinem. Secundum declaro, quod non propter hoc esset causa peccati, quia voluntas tunc non peccaret in operando non recte quia, nisi Deus cooperetur ad rectitudinem sicut ad actum, non esset voluntas debitrix rectitudinis, quia non haberet in eius potestate recte operari.

[1] Par. I. d. 46. q. 2. n. 2. . . . non autem vult fieri nisi ea, quae imitantur ipsum. Mala autem non imitantur ipsum. Ergo non vult mala fieri.

[2] Par. IV. d. 1. q. 5. n. 8. De potentia ordinata dico, quod modo sc. sec. leges firmatas arbitrio sapientiae suae non potest ipsis stantibus auferre peccatum, nisi conferat gratiam, quia hoc modo statuit voluntas eius ordinata et sapientia eius infallibilis, quod nullum sibi reconciliaret ad pacem nisi et ipso acceptato ad amicitiam . . . et ideo, quicumque modò moritur, vel est filius irae vel filius regni.

Logisch ist es ferner denkbar, daß Gott dem Sünder die Sünden verzeiht, ohne daß dieser einen Bußakt vollbringt, also ohne Satisfaktion.

Desgleichen könnte Gott verzeihen, wenn der Sünder zwar nicht ausdrücklich Reue erweckt, aber einen glühenden Liebesakt entwickelt. Wenn jemand z. B. gar nicht an seine begangenen Sünden denkt, aber ein glühendes Verlangen danach hat, für Gott das Martyrium zu erdulden, so könnte ihm Gott ganz gut seine Sünden ohne ausdrückliche Reue verzeihen.

Allein nach der Regel der jetzigen Weltordnung wird keine Todsünde getilgt ohne bewußte Reue, ohne Mißfallen über die Sünden. Denn eine der Regeln des jetzigen Weltplanes, welche von der göttlichen Weisheit aufgestellt wurden, fordert es so. Und diese Regel ist auch überaus vernünftig. Denn die Sünde ist Abwendung vom letzten Ziel und Hinwendung zum Geschöpf. Darum ist es vernunftgemäß, daß sie nur durch den entgegengesetzten Akt wieder getilgt wird, nämlich durch mißfälliges Abwenden von der Kreatur und erneute Hinkehr zu Gott.[1]

Ox. I. d. 17. q. 3. n. 29. Dico quod non—inimicus non est amicus, quia aliquis condonans alteri offensam per hoc, quod non amplius quaerit vindictam pro offensa, non sit amplius eius inimicus, sed non propter hoc sequitur, quod statim eum recolligat ut amicum, nec quod respiciat eum ut inimicum contrarie sed negative, quod sc. nec vellet sibi malum ut inimico nec bonum ut amico.

[1] Ox. IV. d. 14. q. 1. n. 17. Intelligitur etiam conclusio de requiri non simpliciter necessario, cuius oppositum includit contradictionem, quia posset Deus remittere sine omni actu illius, cui remittitur, sed nec dicitur requiri necessario supposito actu hominis, cui remittitur; posset enim Deus remittere per aliquem motum ferventem dilectionis. . . . utpote in actu fervoris ad martirium statim sustinendum ubi forte non esset cogitatio de aliquo peccato prius commisso nec per consequens aliquod penitere . . . Et propter hoc dictum est, quod requiritur (poenitentia) ad hoc, ut peccatum mortale regulariter deleatur, quia dicitur regulariter fieri, quod fit sec. regulas determinatas a sapientia divina, quarum haec est una, quod peccatum commissum non deleatur sine displicentia de peccato commisso, quae apparet multum rationabilis quia, sicut peccatum avertit a fine et convertit ad creaturam, ita rationabile est, quod non deleatur nisi per motum oppositum avertentem a peccato sive a creatura, ut circa illam fuit peccatum, et convertentem ad Deum.

Wenn darum Gott auch ohne Strafe die Sünden nachlassen oder den Sünder ungestraft in seiner Sünde belassen könnte, so ist es doch schlechterdings besser, daß der ungebesserte Sünder Strafe trägt. Denn dann besteht wenigstens ein Ausgleich von Schuld und Strafe und nicht eine unbestrafte Schuld, d. h. Schlechtigkeit allein.[1]

b) Besonders im Gegensatz zu St. Anselm v. Canterbury betont Skotus die Weite der absoluten Macht Gottes im Problem der Erlösung. St. Anselm erweckte bei Skotus den Anschein, als ob er meinte, es habe nicht anders als durch das Leiden des Gottmenschen die Erlösung vollbracht werden können. Denn die Beleidigung Gottes sei unendlich gewesen; eine unendliche Genugtuung hätte aber keine Kreatur hierfür leisten können. Außerdem sei ja alles, was die Kreaturen Gott als Sühne darbieten könnten, bereits Pflicht und Schuldigkeit gegenüber Gott, dem wir als unserem Schöpfer alles schulden. Wir könnten Gott gar nichts Nicht-Geschuldetes als Sühne darbieten. Darum mußte ein Gottmensch, der nicht eigentlich zur Menschheit gehörte und der Unendliches leisten konnte, für die Menschheit eine stellvertretende Genugtuung leisten. Vgl. St. Anselm in seinem Werk Cur Deus homo. Skotus wirft diese ganze Beweisführung sofort dadurch über den Haufen, daß er sagt, Gott habe nach seiner absoluten Potenz auch ohne jede Genugtuung den Menschen verzeihen können.[2]

Ferner hätte Gott auch ohne Christi sühnendes Leiden den Menschen wieder Gnade geben können. Denn Gott ist die causa prima, während Christi Leiden nur als eine Mittelursache dient. Die Erstursache vermag aber all das auch durch sich allein, was sie durch Mittelursachen bewirkt; denn sie ist nicht gebunden an die Mittelursachen.[3]

---

[1] l. c. n. 9. . . . Et simpliciter melius est peccatorem non correctum esse in poena quam sine poena, quia in primo est aliquid boni sc. correspondentia iusta poenae ad culpam. Sed in secundo esset tantum malitia sc. culpa et impunita. Nec tamen intelligo, quod hic sit simpliciter necessitas, cuius oppositum includit contradictionem . . . Sed de potentia ordinata ista est via universaliter praefixa a lege divina ordinante sc. peccatum puniri per poenam tamquam per proprium correspondens.

[2] Vgl. S. 148.

[3] Par. IV. d. 15. q. 1. n. 6. . . . Sed quidquid potest Deus facere per

So hat Gott tatsächlich selbst die Initiative ergriffen beim Werk der Erlösung. Denn die Gnade, welche der Gottmensch empfing, war ein reines Geschenk, welches er sich vorher nicht verdient hatte.[1]

Ebenso konnte Gott nach seiner absoluten Potenz einem jeden einzelnen Menschen direkt und ohne vorherige Verdienste die Gnade schenken.[2]

Mit dieser Gnade hätte dann jeder Sünder seine Sünden bereuen, sich demütig bekehren und Genugtuung leisten können. Denn in dieser Zerknirschung und Hinkehr zu Gott liegt genau so viel Gutes, als sich in der schuldhaften Abkehr von Gott Böses fand. Die liebevolle Umkehr zum Unendlich-Guten ist ein ebenso großes Gut, als die Abwendung von Gott ein Übel war. Wie also durch die Sünde Gott die ihm schuldige Ehre geraubt wurde, so konnte ihm durch die erneute Hinkehr in Gnade und Liebe eine ebenso große Ehre wieder erstattet und Genugtuung geleistet werden.[3]

St. Anselm sagt zwar, alles was die Kreaturen Gott zur Sühne für ihre Sünden darbringen könnten, sei ohnedies schon dem Schöpfer geschuldet. Darum könne von den

causam secundam in genere causae efficientis, potest sine ea immediate et per se. Igitur potuit immediate iustificare peccatores, etsi nunquam fuisset nec incarnatus nec passus. Ox. ib. n. 5. Sed quidquid potest Deus per causam secundam efficientem, potest immediate. Ergo sine illa potest iuste et ordinate remittere culpam; ebenso Cod. Urb. 118 und Cod. Ottob. 476.

[1] Ox. IV. d. 15. q. 1. n. 6. . . . nullo enim modo passio eius nec exhibita nec praevisa erat meritum respectu gratiae sibi conferendae, imo prius praevidebatur gratiam habiturus quam eius passio acceptanda. Ebenso Cod. Ottob. 476.

[2] Par. l. c. n. 7. . . . Posset enim Deus homini dare primam gratiam sine merito passionis Christi exhibitae vel exhibendae in futurum, et factum est: patet de anima Christi, cui dedit Deus summam gratiam, quam tamen sibi non meruit passio nec exhibita nec exhibenda. . . .

[3] Par. l. c. n. 6. . . . Sed tantum bonum est conversio ad bonum infinitum et Deum per charitatem, quantum malum fuit aversio per peccatum a Deo. . . . Igitur si fuit possibile per peccatum auferre a Deo honorem sibi debitum, possibile est per charitatem et gratiam restituere sibi tantum honorem, quantum abstulit, et per consequens peccator contristando de peccato suo et convertendo se humiliter potest satisfacere pro peccato suo, quia tantum bonum est in actu contritionis et conversionis ad Deum per poenitentiam, quantum fuit malum in actu culpae et aversionis eius a Deo.

Geschöpfen niemals Sühne geleistet werden, weil zur Sühneleistung etwas Nichtgeschuldetes notwendig sei.

Allein dies ist nicht wahr. Denn Gott könnte es allerdings nach seiner absoluten Potenz so festsetzen, daß wir alles, was wir sind und vermögen, ihm pflichtgemäß schuldig wären. Dann hätten wir gar nichts Ungeschuldetes Gott darzubringen. Allein Gott sah unsere Gebrechlichkeit und Beschwernis im Gutestun. Darum verpflichtete er uns in seiner übergroßen Barmherzigkeit nur zur Haltung der 10 Gebote.[1]

Darum können wir z. B. die evangelischen Räte halten, ohne es schuldig zu sein, oder freiwillig irgendwelche schreckliche Leiden auf uns nehmen und hierdurch Genugtuung leisten. Denn diese Dinge wären unserem freien Willen anheimgestellt. Es wären nichtgeschuldete Werke der Übergebühr. So hat es Gott wegen unserer Schwachheit und wegen unseres Elends verfügt, obgleich er ganz gut wegen seiner übergroßen Wesensvollkommenheit uns pflichtschuldig für die höchsten Leistungen hätte in Dienst nehmen können.[2]

So hätte also jeder Mensch, falls ihm wie Christus die Gnade ohne vorheriges Verdienst geschenkt worden wäre, für seine Sünden Genugtuung leisten können.

Daß die Genugtuung eine unendliche sein müsse, wie St. Anselm meint, ist ebenfalls nicht wahr. Ja, sie könnte es gar nicht sein. Denn selbst Christi Wirken und Leiden ist nicht von unendlichem Wert.

---

[1] Ox. l. c. n. 7. . . . Deus posset velle nos obligari sibi ut, quidquid sumus et possumus, teneamur Deo, tamen ex maxima misericordia sua considerans nostram fragilitatem et difficultatem ad bonum noluit nos regulariter obligare nisi ad Decalogum. . . .

[2] Par. l. c. n. 9. . . . Licet enim sec. totum llud, quod sumus et possumus, teneamur Deo propter suam magnam bonitatem ex debito persolvere, propter tamen nostram imbecillitatem et miseriam noluit nos sibi obligari nisi ad Decalogum praeceptorum et non ad consilia observanda ex debito, quae sunt supererogationis, sed ex mera voluntate nostra . . . Et ideo, quomodo opera praeceptorum sunt ei debita quia ex obligatione, ita opera consilii indebita, non quia non debeantur sibi, sed quia non obligarit nos ad ea observanda, sed commisit libertati voluntatis nostrae. Et ideo ut per illa vel per passionem aliquorum aliorum terribilium possit absolute fieri satisfactio.

Denn Gott wertet und akzeptiert alles so, wie es Akzeptationswert besitzt. Somit müßte Christi Leiden tatsächlich unendlichen Wert besitzen, wenn Gott es als unendlich wertvoll akzeptiert hätte. Dann wäre aber das Wollen, Wirken und Leiden des Gottmenschen in seiner menschlichen Natur so viel wert, wie das Wollen der zweiten göttlichen Person in der göttlichen Natur. Denn dieses Wollen besitzt allerdings unendlichen Wert.[1]

Dann würde die Trinität das Wollen der zweiten göttlichen Person in der menschlichen Natur ebenso hoch schätzen als deren Wollen in der göttlichen Natur. Dies ist aber unmöglich; denn das Geschöpfliche hat nie so hohen Liebeswert als das Ungeschaffene.

Dann schiene es so, als ob die menschliche Seele Christi so vollkommen wirken könne, wie die zweite göttliche Person. Dies heißt aber schließlich nichts anderes, als die Seele Christi sei die göttliche Person.[2]

Das Wollen und Wirken Christi war formal endlich und begrenzt. Ebendarum wurde es auch von Gott als endlich bewertet. Das Wollen Christi geht nämlich essential hervor aus der angenommenen, endlichen Menschennatur. Die zweite Person der Gottheit übte bezüglich dieses Wollens und Wirkens keine andere, intensivere Einwirkung aus, als die gesamte Trinität. Oder, wenn sie einen speziellen Einfluß ausübte, so war dieser doch nicht derart, daß die Akte der Menschennatur hierdurch unendlich liebenswürdig wurden und unendlichen Akzeptationswert besaßen.[3]

[1] Ox. III. d. 19. q. un. n. 4. . . . Sed cum Deus nihil acceptet, nisi quantum habet de acceptabilitate, igitur illud velle ratione supposito habuit rationem infinitae acceptabilitatis. Et tunc in acceptabilitate non esset differentia inter velle proprium Verbi in se et velle illius naturae in Verbo. . . .

[2] l. c. . . . Igitur anima Christi potuit ita perfecte . . . velle . . . sicut potuit Verbum suo velle proprio sibi, quod nihil est nisi ponere animam Verbum.

[3] l. c. n. 5. = Cod. Urb. 117. S. 191. In per se principio illius velle est finitas, etiam si sumatur cum omnibus et quibuscumque respectibus ad Verbum vel ad aliud; ergo velle fuit finitum formaliter et limitatum et, per consequens finite acceptum. Nec habuit Verbum aliquam causalitatem super illud velle, quam non habuit tota Trinitas. Et si dicatur

Das Leiden Christi ist eben doch kein echtgöttliches, reingöttliches, ungeschaffenes Gut. Infolgedessen konnte es von Gott gemäß seinem objektiven Gehalt auch nicht als unendlich geschätzt werden. Darum ist ja Gott auch nur durch die Liebe zu seiner eigenen unendlichen Essenz selig.[1]

Nicht aber kann Gott beseligt werden dadurch, daß er das Leiden des Gottmenschen liebt und will.[2]

St. Anselm sagt ferner, die Sünde sei eine unendliche Beleidigung Gottes. Darum müsse für sie eine unendliche Genugtuung geleistet werden. Allein dies ist ebenfalls nicht richtig. Denn die Schlechtigkeit der Sünde kann formal und intensiv nicht unendlich sein. Sonst wäre ja die Sünde der absolute Gegensatz vom höchsten Gut, nämlich das höchste oder unendliche Übel, d. h. der Gott der Manichäer.[3]

Dann aber würde nichts Geschöpfliches imstande sein, eine Sünde zu begehen. Denn Gott ließe nimmermehr das zu, was im absoluten Gegensatz zu ihm stünde, da das Göttlich-Gute unendlich ist. Darum kann also Schuld und Sünde nur metaphorisch ein Gegensatz zum Göttlich-Guten sein.[4] Zur Genugtuung war es also nicht notwendig,

---

quod habuit specialem efficientiam super actum illum, adhuc probo, quod non est formaliter infinitus, quia actus formaliter infinitus et infinite acceptus non potest essentialiter dependere ab aliquibus causis finitis. . . . Sed natura assumpta habuit super velle essentialem causalitatem. . . quia secundum illam naturam meruit. Igitur esto quod Verbum specialiter egerit ibi, aliter quam Trinitas, adhuc non sequitur, quod actus ille habeat, unde infinite acceptetur. . . . Sed sicut meritum fuit finitum secundum se, . . . non fuit infinite acceptum, quia in se finitum.

[1] Vgl. S. 3 Anm. 1 sowie S. 136 Anm. 3.

[2] Ox. IV. d. 15. q. 1. n. 6. Item passio Christi fuit bonum finitum etiam accepta sec. totam rationem meriti in ea, quia non erat bonum increatum. Nec, per consequens, acceptatur a Deo infinite ex parte obiecti, quia non fuit Deus beatus volendo illam passionem sicut amando suam essentiam . . . Ebenso Cod. Urb. 118 und Cod. Ottob. 476.

[3] Ox. III. d. 19. q. un. n 3. = Cod. Urb. 117. Si intelligas quod erat (peccatum) malum formaliter infinitum intensive, falsum est. Tunc enim oporteret ponere summum malum et Deum Manichaeorum.

[4] Par. II. d. 37. q. 2. n. 12. Sed illa ratio minus valet. Primò enim sequitur, quod nihil in entibus posset causare peccatum, quia Deus illud non permitteret, quod sibi repugnat . . . cum bonum divinum sit

daß etwas geleistet wurde, was höheren Wert als alles Erschaffene, d. h. unendlichen Wert besaß. Denn selbst Christi Liebe hatte keinen solchen unendlichen Wert. St. Anselm fordert darum zur Genugtuung einen Unendlichkeitswert, welcher absolut unmöglich ist.[1]

Trotzdem aber konnte Gott das in sich endliche Verdienst Christi als Sühne akzeptieren für unendlich viele Menschen. D. h. Gott konnte zwar niemals das Verdienst Christi als unendlich wertvoll betrachten, weil es eben formal endlich ist.[2]

Aber Gott konnte es benützen als Mittelursache, als Werkzeug, um durch dasselbe auf unendlich viele Menschen seine heiligende Kraft strömen zu lassen. Denn alles, was nicht echt-göttlich, d. h. Gott selbst ist, ist nur deshalb gut, weil es von Gott gewollt ist. Nicht aber ist es umgekehrt, daß etwas deswegen gewollt wird von Gott, weil es gut ist.[3] Gottes Liebe ist nämlich die Ursache, wodurch die kreatürlichen Objekte Existenz und reale Güte empfangen.[4] Darum besaß auch das Verdienst Christi nur so viel Güte, als durch Gottes Akzeptationswillen hineingelegt wurde. Es war demnach ein Verdienst, weil es als Verdienst akzeptiert wurde. Nicht aber war es umgekehrt, daß es nämlich deshalb akzeptiert worden wäre, weil es ein Verdienst war und Güte besaß.[5]

---

infinitum, non permitteret aliquam culpam in entibus . . . Igitur metaphorice est culpa contra bonum divinum.

[1] Ox. III. d. 20. q. un. n. 8. = Cod. Urb. 117. . . in sua formali ratione non est maior omni creatura, nec etiam amor Christi, quo dilexit Deum, fuit talis. Unde ipse vult omnino infinitatem habere ubi nulla est ex formali ratione rei.

[2] Ox. III. d. 19. q. un. n. 7. = Cod. Urb. 117. . . . Sed ex formali ratione rei acceptabilis in se, non fuit acceptabilis pro infinitis, sicut nec in se fuit formaliter infinita.

[3] l. c. Dico quod, sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo est volitum, et non e converso. . . .

[4] Par. I. d. 41. q. un. n. 9. . . . In Deo autem diligere est causa bonitatis et ideo nullum ibi est debitum diligendi.

[5] Ox. III. d. 19. q. un. n. 7. . . . similiter illud meritum in tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur. Et ideo meritum quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum et bonum ideo acceptatum.

Passiv war aber das Leiden Christi fähig, so viel Wert und Kraft zu empfangen, d. h. es war passiv fähig, so weit akzeptiert und gewertet zu werden, als die ganze Trinität aktiv Wert und Kraft hineinlegen konnte und wollte.[1] Seinem inneren Wesen nach konnte aber das Leiden Christi niemals unendlich gewertet, als unendlich betrachtet werden, weil es eben, für sich allein genommen, endlichen Wert und endliche Güte besaß.[2]

Die Unendlichkeit der zweiten göttlichen Person, welche durch die menschliche, endliche Natur Verdienste erwarb, ist nur ein äußerlicher Angemessenheitsgrund, warum Gott in dieses Verdienst von außen unendliche Segenskraft hineinlegen und von ihm auf unendlich viele Menschen überströmen lassen konnte.[3]

Damit bleibt aber doch bestehen, daß Gott auch nach seiner absoluten, auf alles Denkbare sich erstreckenden Gewalt dies Leiden nie unendlich schätzen konnte. Denn Gott kann etwas Geschöpfliches nie unendlich lieben, weil eben nichts Geschöpfliches als solches unendlich wertvoll ist.[4] Das ist eben etwas Undenkbares.

Gott könnte also alles Kreatürliche als Werkzeug seiner heiligenden und erlösenden Kraft benützen. Darum besitzt alles ihm dargebrachte Geschöpfliche nur so viel Wert und Kraft, als er in dasselbe Kraft hineinlegt und ihm Wert beimißt. Wenn es deshalb Gott so gefallen hätte, hätte auch ein guter Engel Genugtuung leisten können. Er hätte nur ein solches Opfer darbringen müssen, woran Gott sein Wohlgefallen gehabt und das Gott für die Sünden akzeptiert hätte.[5]

[1] l. c. . . . et tantum potuit acceptari passive, quantum potuit et voluit acceptare tota Trinitas active.

[2] l. c. . . . ex formali ratione sua, quam in se habuit, non potuit acceptari in infinitum . . . quia erat in se bonum finitum.

[3] l. c. . . . ex circumstantia suppositi et de congrua ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, propter quam Deus potuit acceptare . . . extensive pro infinitis.

[4] l. c. n. 14. . . . quamvis autem posset acceptare passionem Christi pro infinitis, non tamen infinite, quia non potest diligere aliquod creatum a parte diligibilis infinite, quia non est infinitum.

[5] Ox. III. d. 20. q. un. n. 8. = Cod. Urb. 117. . . si placuisset Deo, potuit unus bonus Angelus satisfecisse offerendo aliquid placitum Deo pro

Desgleichen hätte Gott auch einen gewöhnlichen Menschen als Erlösungswerkzeug benützen können. Gott hätte nur zu bewirken brauchen, daß dieser Mensch wie Christus durch die Tätigkeit des Hl. Geistes und der Mutter sündenlos empfangen worden wäre. Darauf hätte er ihm wie Christus die ihm höchstmögliche Gnade ohne vorausgegangene Verdienste aus reiner Edelgüte geben können. Mit dieser Gnade hätte dieser Mensch sodann die Sündentilgung und Seligkeit verdienen können.[1]

Endlich aber wäre es nach Gottes absoluter Potenz auch möglich, daß jeder einzelne Mensch für sich selbst Genugtuung leisten könnte. Denn Gott könnte einem jeden direkt, also ohne Vermittlung durch andere und ohne vorherige Verdienste, die erste Gnade schenken, wie er sie Christo gab.[2]

Warum wählte Gott gerade den Heilsweg mit dem Gottmenschen als Mittler, der ganz und gar kontingent ist?[3]

Es war der freie Wille Christi, daß er so leiden wollte. Dieser Wille aber entsprang aus seiner innigen starken Liebe zum letzten Ziele (Gott) und zu uns, mit welcher er uns liebte um Gottes willen.[4]

Christus sah die von den Juden vollbrachten Undinge, wie sie, erfüllt von ungeordneter, verkehrter Leidenschaft für ihr Gesetz, nicht gestatten wollten, daß man Menschen am Sabbat heile; trotzdem aber zogen sie Ochsen und Schafe am Sabbat aus dem Brunnen und Ähnliches. Christus hatte

---

nobis, quod ipse acceptasset pro omnibus peccatis, quia tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptat illud et non plus. . . .

[1] l. c. . . . unus purus homo potuit satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili operatione Spiritus sancti et matris, sicut fuit Christus, et Deus dedisset sibi summam gratiam, quam posset recipere, sicut dedit Christo sine meritis praecedentibus ex liberalitate sua. Talis enim potuit mereri deletionem peccati sicut et beatitudinem.

[2] l. c. . . . videtur (de possibili dico) quod quilibet posset satisfacere pro se, si data fuisset cuilibet homini prima gratia sine meritis. . . .

[3] l. c. n. 10 . . . omnia huiusmodi, quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit facere. Et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati. Sed tamen totum fuit contingens simpliciter et antecedens et consequens. . . .

[4] l. c. n. 11 . . . quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum.

nun den festen Willen, sie durch Wort und Tat von solchem Irrtum zu heilen. Und zwar wollte er lieber sterben als schweigen. Denn damals mußte den Juden die Wahrheit gesagt werden. Es war ein Verdienst, gegenüber ihrer Ungerechtigkeit, die Wahrheit zu verkünden. So starb Christus für die Gerechtigkeit.[1]

Aber er tat es seinerseits mit Freiheit, daß er für uns litt und sein Leiden dem Vater für uns darbrachte. Darum sind wir ihm so tief verpflichtet. Denn gerade weil die Menschheit auch anders hätte erlöst werden können und Christus aus seinem freien Willen uns auf diese Weise erlöste, sind wir ihm tiefer verpflichtet, als wenn nur dieser eine Erlösungsweg denkbar und möglich gewesen wäre.

„Ich glaube darum, daß Christus hauptsächlich deswegen so handelte, um uns noch mehr hinzuziehen zu seiner Liebe, und weil er wollte, daß der Mensch noch in höherem Grade Gott gegenüber verpflichtet werde."[2]

Wie steht es aber mit der Behauptung des hl. Anselm, die Erlösung habe nur durch das Leiden des Gottmenschen erfolgen können? Ist damit nicht eine absolute Notwendigkeit des Leidens Christi zur Genugtuung behauptet? Antwort: Erst nachdem Gott frei und kontingent beschlossen hatte, daß er zur Erlösung der Menschheit nichts Geringeres fordern und als Lösepreis annehmen wolle als den Tod seines Sohnes, war allerdings das gottmenschliche Leiden und Sterben not-

[1] l. c. n. 10 . . . passus est propter iustitiam. Vidit enim mala Iudaeorum, quae fecerunt, et quomodo inordinata affectione et distorta afficiebantur ad legem suam, ut non permitterent hominem curari in Sabatto et tamen extraherent ovem vel bovem de puteo in Sabatto et multa alia. Christus igitur voluit eos ab illo errore revocare per opera et sermones et maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Iudaeis. Et cum meritum fuerit tunc in eis dicendo eis veritatem contra vota eorum iniusta pro iustitia mortuus est.

[2] l. c. . . . libere sui gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuit homo fuisse redemptus et tamen ex sua libera voluntate sic nos redemit, multum ei tenemur et amplius, quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti. Ideo ad alliciendum nos ad amorem sui, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri Deo. . . .

wendig. St. Anselm können wir also salvieren, indem wir annehmen, er habe diesen freien Beschluß Gottes als Ausgangspunkt seiner Behauptung genommen. Es liegt aber dann keineswegs eine absolute Notwendigkeit für die jetzige theosoterische Heilsordnung vor, sondern es ist dies nur eine von jenem freien Willensentschluß abhängige und durch ihn statuierte Notwendigkeit.

Darum heißt es ja auch in den Psalmen, bei Gott gebe es überreiche (d. h. viele Wege der) Erlösung.[1]

Man sieht, wie hier Skotus aus schonungsvoller Rücksicht gegen St. Anselm zu dem Resultate kommt, daß St. Anselm von Canterbury wohl nur eine hypothetische Notwendigkeit der gottmenschlichen Erlösung gelehrt habe.

C. Die absolute Macht stets gesetzmäßig und vernunftgemäß.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich ganz klar, daß auch die absolute Potenz Gottes stets im Einklang mit der unendlichen Vernunft wirkt. Auch hier kann nur Vernünftiges, Logisch-Denkbares als Objekt dienen. Wohl aber untersteht alles Logisch-Denkbare ihrer Stellungnahme. Absolut unmöglich ist nur das Unlogische.[2]

Ist aber hiermit nicht gesagt, daß Gottes Wille kraft seiner absoluten Potenz auch die schändlichsten, wenn nur denkbaren Dinge und Taten wollen kann? Erscheint er hier sittlich nicht als ganz ungebunden und nur logisch als gebunden?

Mitnichten. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß nach Skotus Gott kraft der absoluten Potenz seines Willens zwar zu allem Logischen, also auch zu allem unsittlichen Denkbaren Stellung nehmen kann, aber es ist damit nicht gesagt, daß diese Stellungnahme nicht eine verschiedenartige ist. Sie ist vielmehr sicherlich eine

[1] l. c. . . . Si autem volumus salvare Anselmum . . . videtur procedere ex destinatione eterna, qua praeordinavit non minus acceptare pro redemptione hominum nisi mortem Filii sui. Tunc nulla necessitas absoluta fuit. Unde in psalmis: copiosa apud eum redempcio. Vgl. S. 156 Anm. 3.

[2] Ox. II. d. 7. q. 1. n. 18. = Cod. Urb. 117. . . . Impossibilitas ex parte Dei assignatur duplex sc. ex parte potentiae Dei absolutae et potentiae ordinatae. Absoluta est respectu cuiuslibet, quod non includit contradictionem. . . .

verschiedenartige, wie wir oben hörten. Denn Gott wertet alles genau, wie die Vernunft es als wertvoll erkennt, und genau, wie es der göttlichen Essenz näher oder ferner steht. Alles Logisch-Denkbare kann also verwendet werden gleichsam als Baustein in den verschiedenen, unendlich vielen Weltplänen. Aber all diese Weltpläne sind vernünftig, und in alle werden die einzelnen Ideen in vernünftiger Weise gemäß ihrem Wertgehalt eingefügt. Der göttliche Wille heißt absolut nicht in dem Sinne, als ob er jenseits aller Sittlichkeit und Weisheit stünde, sondern in dem Sinne, daß er mit freier Willkür unter unendlich vielen, aber nur gerechten und weisheitsvollen Weltplänen den auswählen kann, welcher ihm beliebt. Sobald er sich frei an einen der Weltpläne bindet, heißt seine Macht geordnete Potenz. Aber nicht in dem Sinne, daß er ungeordnet, unvernünftig und unsittlich wäre, wenn er einen anderen Weltplan erkoren hätte, vielmehr er wäre gleichfalls geordnet, vernünftig und sittlich tätig, wenn er einen anderen Weltplan auserwählt hätte, weil eben all die unendlich vielen, denkbaren Weltpläne Werke der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit sind. Sie alle sind geordnet nach den Gesetzen der göttlichen Gerechtigkeit und nach den Regeln der schöpferischen Weisheit.[1]

Man könnte darum auch sagen, die absolute Potenz Gottes sei der untätige Wille. Dagegen sobald der göttliche Wille praktisch wirkt, ist er stets geordnet nach irgendeiner gerechten und weisen Ordnung.[2] Wenn also die absolute Potenz wirkt, so ist sie stets geordnet, und alles, was geschieht, verläuft nach einer vernünftigen Ordnung.[3]

---

[1] Par. IV. d. 1. q. 5. n. 2. Aliquid autem est possibile Deo dupliciter vel sec. eius potentiam absolutam, qua potest omne id, quod non includit contradictionem, aut sec. potentiam eius ordinatam, sec. quam fit omne illud, quod consonat legibus divinae iustitiae et regulis sapientiae eius, quod si fieret aliter et sec. alias leges statutas et ordinatas a divina voluntate, non inordinate fieret sed ita ordinate sicut modo secundum istas. . . .

[2] Ox. I. d. 44. q. un. n. 3. Potentia absoluta, quae tamen si esset principium alicuius, esset eo ipso ordinata sed non sec. ordinem ab eo praefixum eundem, quem primo habuit. . . .

[3] l. c. . . . si faceret alio modo res quam modo ordinatum est eas fieri,

Es ist aber klar, daß es gerade die göttliche Vernunft sein muß, welche es klar ausspricht, daß der göttliche Wille mit Recht diesen oder jenen Weltplan mit diesen oder jenen Gesetzen erküren könne.[1] Dagegen die Prinzipien, welche der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen als kategorische Imperative, also als absolute Pflicht entgegenhält, fallen nicht unter die der Willkür des Willens dargebotenen Objekte. Wenn also ein Gesetz feststeht vor jedem Wollen des göttlichen Willens, d. h. wenn der göttliche Intellekt mit unabweisbarer Vernunftnotwendigkeit dem Willen ein Gesetz entgegenhält — und dies ist der Fall bei allen jenen Gesetzen, die aus der göttlichen Essenz sich direkt ergeben und die sogenannte göttliche notwendige Theologie bilden[2] —, so kann der göttliche Wille auch nach seiner absoluten Potenz nicht gegen dies Gesetz handeln; denn sonst wäre er ungeordnet und nicht recht, was unmöglich ist beim göttlichen Willen.[3]

Darum handelt der göttliche Wille bei all seiner freien Auswahl doch stets absolut vernünftig und sittlich vollkommen, nämlich stets geordnet nach jenen urewigen, innergöttlichen, absolut vernunftnotwendigen und absolut heiligen Gesetzen, die aus der Essenz Gottes sich ergeben.

Wählen kann er bloß unter jenen Gesetzen und Weltplänen, welche gemäß dem Spruche der unendlichen Vernunft mit Recht seiner Auswahl unterstehen, die also nicht das Merkmal absoluter Notwendigkeit an sich tragen. Diese Weltpläne und Gesetze sind also entbehrlich. Denn gerade die absolute Vernunft sagt, daß diese Gesetze nicht mit absoluter Notwendigkeit aufgestellt und befolgt werden müssen, sondern

---

non propter hoc inordinate fierent, quia si statueret alias leges sec. quas fierent, eo ipso ordinate fierent. . . .

[1] l. c. . . . dico quod leges aliquae generales rectae de operabilibus dictantes praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino, ut praecedit actum voluntatis divinae. . . .

[2] Vgl. S. 103—107; 126—127; 130.

[3] Vgl. S. 26; 29; 76—77; 86; 88; 97—100; 130; 142.

daß ihre Gültigkeit dem freien Belieben des göttlichen Willens anheimgegeben werden kann.[1]

Alle diese möglichen Weltpläne und Gesetze sind aber vernünftig; der göttliche Wille hält sich somit stets an eine vernünftige Ordnung.

D. Dispensabilität des Dekalogs.

Dies gilt gerade auch dann, wenn Gott kraft seiner absoluten Potenz dispensiert von moralischen Verpflichtungen, etwa von Geboten des Dekaloges.

Um gegen Skotus gerecht zu bleiben, muß man vor allem folgende Punkte beachten, wenn man die skotistische Lehre der Dispensabilität der zweiten Tafel des Dekaloges betrachtet:

Erstens: Der Anlaß, warum Skotus annehmen zu müssen glaubt, die zweite Dekalogstafel sei dispensabel, sind die Beispiele aus der Hl. Schrift, gemäß denen Gott ein Übertreten verschiedener Gebote geboten habe. Z. B. gegen das 5. Gebot gab Gott dem Abraham den Befehl, seinen unschuldigen Sohn Isaak zu töten. Gegen das 6. Gebot befahl er dem Propheten Osee zwei Male, sich zu verbinden mit anderen Frauen. Gegen das 7. Gebot gestattete Gott den Israeliten in Ägypten goldene und silberne Gefäße und Kleider sich zu nehmen. Dabei handelten sie auch gegen das 8. Gebot, weil sie sich die Dinge unter dem Vorwande des Entlehnens verschafften und dann behielten. Daß die Konkupiszenz erst durch das positive Gesetz, also noch nicht durch die Vernunft als sündhaft erkannt werde, lehre St. Paulus. Also sage die Hl. Schrift Rom. 7, 7, daß das 9. und 10. Gebot nicht von Natur aus erkennbar sei in seiner Verpflichtung.

Zweitens: Der Lösungsversuch des hl. Thomas befriedigte Skotus nicht. St. Thomas meint einerseits, der ganze Dekalog sei indispensabel. Anderseits lehrt er, Gott sei der Herr über Leben und Tod. Darum tötet er gerech-

[1] l. c. n. 1 . . . sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis ita, quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest recte agere aliter, quam lex illa dictet, quia potest statuere aliam legem rectam, sec. quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata sec. illam aliam legem sicut sec. priorem. Vgl. S. 93, 103, 126.

terweise jeden Menschen, die gerechten und die ungerechten, für die Sünde Adams. Ebendarum könne er auch einem Menschen befehlen, einen anderen zu töten. Diese Tötung wäre dann nicht Mord, weil sie kraft göttlicher Autorität vollzogen werde.[1] Betreffs der Zuwiderhandlung des Propheten Osee sagt Thomas, ein Mensch könne zu jedwedem Weibe gehen kraft göttlichen Befehls; dies sei dann nicht Ehebruch oder Fornikation. Dies Weib sei dann sein eigen kraft des Befehles Gottes; denn Gott sei es, der die Ehe begründe.[2] Wenn die Juden von den Ägyptern die Gefäße und Kleider borgten und sie dann behielten, so taten sie es wiederum kraft göttlichen Befehles; Gott aber ist der Herr von allem. Er kann darum das Eigentum des einen auf den anderen übertragen. Was jemand also kraft göttlichen Befehles dem anderen nimmt, ist nicht durch Diebstahl genommen.[3]

Die absolute Oberhoheit Gottes über Leben und Tod, über die materiellen Güter und auch über die Personen (Frauen) könnte also nach St. Thomas als der Grund erscheinen, warum Gott erlauben, ja befehlen kann, daß der eine Mensch den anderen töten, ihm seine Güter oder auch sein Weib nehmen darf.[4]

Dieser, wie es scheint, sehr äußerliche, weil gar sehr die absolute Herrschermacht hervorhebende Grund genügt Skotus nicht, um begreiflich zu machen, daß Gebote umgangen werden dürfen, die doch ihrem inneren Wesen nach so absolut gut sein sollen, daß sie undispensabel sind. Skotus lehnt den thomistischen Grund nicht direkt ab. Er akzeptiert geradezu

[1] S. th. 1, 2. q. 100. a. 8. ad 3 . . . debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis; ipse enim est, qui poenam mortis infligit omnibus hominibus iustis et iniustis pro peccato primi parentis . . . q. 94. a. 5. ad 2 . . . ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti.

[2] l. c. Ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. — q. 100 a. 8. ad 3 . . . accessit ad eam, quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii.

[3] q. 94. a. 5. ad 2. Quidquid accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari.

[4] Eine günstigere Beurteilung der thomist. Doktrin (Änderung des Objektes) siehe bei Stockums „Unveränderlichkeit des natürl. Sittengesetzes" S. 84 ff.

jene Auslegung, daß die Juden den Ägyptern die Gefäße nehmen durften, weil Gott der oberste Herr es gestattete. Doch fügt er bei, die Juden hätten durch ihre Frondienste eigentlich solchen Lohn verdient. Darum sei ihr Verfahren ein Gerechtigkeitsakt gewesen und es liege eigentlich gar keine Dispens vor.[1]

Drittens: Allein Skotus sucht neben der äußerlichen Begründung des hl. Thomas noch eine bessere innere, welche aus dem Wesen der betreffenden Akte selbst hervorgehen soll. Er hält es für unentbehrlich, daß gerade die unendliche Vernunft es als recht erkennt, wenn zuweilen von der Haltung jener Gebote abgesehen wird. Gerade die Vernunft muß es sein, welche sagt, daß das Wesen jener Gebote eben nicht so absolut gut ist, daß sie stets realisiert werden müssen. Es erscheint Skotus als ein unerträglicher Widerspruch, daß die Vernunft einerseits sagt, die Gebote der zweiten Tafel seien ihrem Wesen nach so wertvoll, daß ihnen niemals zuwider gehandelt werden dürfe und daß anderseits Gott kraft seiner unbeschränkten Oberhoheit über Güter und Personen doch eine Umgehung dieser Gebote gebieten könne. Wenn Gott zuweilen gestatten, ja befehlen kann, daß das Gegenteil jener Gebote realisiert werde, so steht es hiermit für Skotus fest, daß nicht bloß die äußerliche Oberhoheit Gottes der Grund hierfür ist. Es ist hiermit vielmehr bewiesen, daß der Inhalt jener Gebote selbst nicht derart ist, daß er absolut zur Realisierung verpflichtet. Also gerade die göttliche Vernunft erkennt und erklärt, daß die Gebote der zweiten Tafel zuweilen zur Erreichung höherer Güter dispensabel sind.

Viertens: P. Minges hat schon in schöner Weise dargelegt, daß Skotus deswegen noch keineswegs sagt, die Gebote der zweiten Tafel seien nur deswegen gut, weil sie geboten sind. Skotus sagt nämlich ausdrücklich, daß zwar jener Akt des Essens vom verbotenen Paradiesesbaum nur deswegen schlecht und sündhaft sei, weil er verboten war.[2]

Dagegen alle Akte gegen die zehn Gebote sind nicht nur deswegen schlecht, weil sie verboten sind, sondern sie sind

[1] Ox. III. d. 37. q. 1. n. 15.

[2] S. Gottesbegriff d. D. Skotus S. 113—114.

schlecht und sündhaft, weil der Mensch durch die natürliche Vernunft erkennen kann, daß jene Gebote gehalten werden müssen. Ihre Übertretung ist also gemäß dem Naturgesetz schlecht. Darum bestehen die zehn Gebote um ihres sittlichen Inhaltes willen.[1]

Die Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges haben also eine Güte, welche in ihrem Wesensgehalte liegt und die so groß ist, daß sie durch die natürliche Vernunft von jedem Menschen erkannt werden kann. Es gibt aber noch höher-sittliche Akte, Gebote und Güter.

So besitzt der Akt der Liebe zu Gott als der unendlichen Vollkommenheit eine höhere Güte. Er kann niemals schlecht sein. Keine Vernunft kann konstatieren, daß irgendwie und irgendwann die Liebe zu Gott um seiner selbst willen einmal unrecht sein könnte. Denn Gott ist das durch sich selbst unendlich liebenswürdige Gut.[2]

Weil dieser Akt gerade gemäß dem Spruche der Vernunft infolge seines unendlich guten Objektes immer und ewig gut ist, darum ist aber auch sein Gegenteil, der Haß Gottes, immer und ewig schlecht. Keine Vernunft kann je konstatieren, daß der Haß Gottes recht und gut sein könnte.[3]

Weil nun die zwei ersten Gebote des Dekaloges unmittelbar Gott zum Objekte haben, kann niemals eine Vernunft konstatieren, daß man gegen sie handeln dürfe. Auch Gott kann darum niemals von ihrer Befolgung dispensieren.[4]

[1] Par. II. d. 22. q. un. n. 3 . . . omnia peccata, quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala quia prohibita . . . quia ex lege naturae oppositum cuiuslibet fuit malum et per naturalem rationem potest homo videre, quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum . . . esus enim illius pomi in se non fuit de genere mali, sed solum fuit malum quia prohibitum . . . non fuit expresse praeceptum ex natura rei vel de lege naturae, sicut sunt praecepta Decalogi. . . .

[2] Par. IV. d. 28. q. un. n. 6. Nullus actus est bonus in genere ex solo obiecto nisi amare Deum, qui amor est obiecti per se volibilis et boni infiniti, qui non potest esse moraliter malus. . . .

[3] l. c. . . . solus actus est ex genere malus, qui est oppositus isti actui, respectu eiusdem obiecti ut odisse Deum, qui nullo modo potest circumstantionari ut sit bonus. . . .

[4] Ox. III. d. 37. q. 1. n. 5 . . . immediate respiciunt Deum pro obiecto . . .

Darum kann Gott niemals gebieten, daß man ihn hasse. Denn kein Gebot könnte diesen in sich schlechten Akt gut machen.[1]

Der Akt des Gotteshasses ist also derart schlecht, daß er nie als Befehl Gottes in einen Weltplan eingegliedert werden kann. Nur als Objekt göttlicher Zulassung (z. B. vielleicht bei den Verdammten) kann ihn Gott verwerten, falls es logisch überhaupt denkbar ist, daß jemand Gott wirklich hassen kann. Denn weil Gott das Unendlich- und Absolut-Gute ist, so daß an ihm bei rechtem Denken nur Liebenswürdiges erkannt werden kann, hält Skotus es eigentlich für einen inneren Widerspruch und darum für eine Unmöglichkeit, daß man Gott hassen könne.[2]

Höchstens kann der Wille kraft seiner Freiheit seine Tätigkeit suspendieren. Es kann also der Mensch sich sagen: ich will jetzt über jenes Objekt (das er nicht hassen kann) gar keinen Akt auslösen.[3]

An anderer Stelle sagt Skotus, er glaube nicht, daß die vollkommene Liebe zu Gott einen konträren Gegensatz habe. Denn Gott könne von keinem Willen gehaßt werden.[4]

Auch die Eigenschaften Gottes kann man bei richtigem Denken nicht hassen. Selbst die göttliche Gerechtigkeit, welche den Verdammten so furchtbar wird, kann man nicht hassen. Denn auch in ihr findet keine Vernunft in alle Ewigkeit etwas Tadelnswertes, etwas Unrechtes, etwas Schlechtes.

---

in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti.

[1] Par. IV. d. 28. q. un. n. 5. De actu secundum se malo non datur praeceptum in Scriptura, quia actus malus non fit bonus ex hoc, quod praecipiatur.

[2] Quodl. q. 16. n. 5 = Cod. Urb. 119. q. 14 . . . non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum, in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni . . . non potest habere velle nisi respectu obiecti volibilis vel nolle nisi respectu obiecti nolibilis.

[3] l. c. n. 4. . . . sed voluntarie potest non velle illud obiectum, sed habet tunc aliud velle sc. reflexum super suum actum, istud sc. volo modo non elicere actum circa illud obiectum. . . .

[4] Ox. II. d. 43. q. 1. n. 5. . . . Sed non credo, quod talis actus charitatis habeat oppositum actum contrarium, quia Deus non potest odiri ab aliqua voluntate, ut dicitur in IV. d. 50.

Also an sich besitzt keine göttliche Eigenschaft den Begriff des Bösen. Höchstens kann man ihre Wirkung hassen, insofern diese schlimm ist für den Bestraften. Dann aber haßt man zwar die Wirkung für sich, aber man kann nicht die Gerechtigkeit als solche hassen.[1]

Dagegen die Gegensätze zur zweiten Dekalogstafel sind alle logisch denkbar, und mehrmals wurden sie von Gott direkt geboten, während der Akt des Gotteshasses wahrscheinlich unlogisch, innerlich widerspruchsvoll ist, und, wenn er doch möglich wäre, höchstens von Gott zugelassen, nie aber geboten werden könnte.

Aber es gibt noch höher sittliche Akte. Es besteht nämlich für Gott niemals die Pflicht, daß er Kreaturen erschaffen muß, damit diese ihn lieben. Obwohl der Akt der Liebe Gottes ewig und absolut gut ist, so ist er doch, wenn von Geschöpfen entwickelt, nicht unendlich gut. Darum besteht für Gott niemals ein Pflichtgebot, daß er Kreaturen hervorbringen muß, damit diese den absolut aber doch endlich guten Liebesakt ihm erweisen können. Ebenso besteht für Gott nicht die Pflicht, den Gotteshaß zu verhindern, falls Geschöpfe ihn entwickeln könnten. Er kann ihn dulden.[2]

Wohl aber gibt es noch Akte, die so unendlich wertvoll, so unendlich sittlich sind, daß Gott absolut verpflichtet ist, sie zu setzen, und daß er absolut verpflichtet ist, ihr Gegenteil zu verhüten. Dies sind die rein-göttlichen Akte, die Erkenntnis der göttlichen Essenz und die operative Liebe zu ihr, sowie die Zeugung des Sohnes durch produktive Essenzerkenntnis und die Hauchung des Hl. Geistes in produktiver Liebe zur Essenz. Dieses sind unendlich gute Akte; sie müssen von Gott ausgelöst werden. Ihr Gegenteil muß Gott verhüten, kann er nicht einmal zulassen.[3]

[1] Par. II. d. 5. q. un. n. 9. . . . iustitia Dei in se non plus potest odiri quam Deus, quia in ipsa in se nulla est ratio mali. Igitur si potest iustitia Dei odiri, hoc non erit nisi ut in effectu, inquantum effectus est malus punito, quamquam non sit malus in se. Et tunc velle, iustitiam Dei sic non esse, non est velle eam simpliciter non esse.

[2] Vgl. S. 94 ff.

[3] Vgl. S. 76—89; 98 Anm. 2: 153 Anm. 4.

Skotus meint nun, die Gebote der zweiten Tafel besitzen erstens nicht die unendliche Sittlichkeit der rein-göttlichen Akte. Darum bestand für Gott nie die Pflicht, Geschöpfe hervorzubringen, damit durch sie diese Gebote realisiert werden.

Die Gebote der zweiten Tafel besitzen auch nicht die zwar endliche, aber doch stets gültige, absolute Sittlichkeit des Aktes der Liebe zu Gott, dem Unendlich-Guten. Denn ihre Objekte sind endlich. Sicherlich kann darum Gott Zuwiderhandlungen gegen diese Gebote zulassen, da er ja sogar Gotteshaß zulassen könnte, wenn er möglich ist.

Während aber die vollkommene Gottesliebe niemals durch begleitende Umstände oder Verhältnisse schlecht werden kann und während der Gotteshaß durch keine Begleitumstände jemals gut werden kann, hält es Skotus für möglich, daß die Gebote der zweiten Tafel durch besondere Umstände und Verhältnisse aufgehoben werden können. Denn ihre Objekte, der Mensch und seine Güter, sind endlich. Die Akte, welche durch die zweite Tafel geboten werden, besitzen wegen ihrer endlichen Güte gleichsam noch eine Indifferenz, welche durch gewisse Verhältnisse zum Guten oder zum Bösen entwickelt werden kann.[1]

Es muß hier wohl beachtet werden, daß Skotus betont, die durch die zweite Tafel gebotenen Akte seien nicht bloß dadurch gut, daß sie geboten sind, sondern sie hätten eine sachliche Güte. Sie seien nicht gleichzustellen jenem Akte des Essens vom Baume der Erkenntnis, der nur durch das Verbot schlecht wurde.[2] Mit solchen Akten werden sie also keineswegs in eine Reihe gestellt, wenn man ihnen eine gewisse Indifferenz zuspricht. Sie sind vielmehr indifferent nur im Vergleich zu noch höher sittlichen Akten.[3]

Wären sie nicht in diesem Sinne indifferent und zirkumstantionierbar, dann müßten sie wenigstens ebenso vernunftnotwendig, absolutgültig und recht sein, wie der Akt der Liebe

---

[1] Par. IV. d. 28. q. un. n. 6. . . . omnis alius actus est indifferens, qui est respectu alterius obiecti, et potest esse circumstantionabilis bene aut male.

[2] Vgl. S. 230 Anm. 2.

[3] Vgl. S. 231—234.

Gottes. Dann würde der göttliche Intellekt das Gebot: Deinen Nächsten darfst du nicht töten: oder: Man darf nicht stehlen: so klar erkennen und so gebieterisch dem göttlichen Willen vorhalten, daß dieser sie sofort anerkennen würde. Wenn er es nicht täte, wäre er nicht recht, was beim göttlichen Willen nicht möglich ist.[1]

Dann könnte Gott höchstens die Zuwiderhandlungen gegen diese Gebote zulassen wie den Gotteshaß, falls dieser denkbar ist. Nie aber könnte er gegen diese Gebote einen Befehl geben, so wenig er jemals den Gotteshaß befehlen kann. Denn der göttliche Wille handelt nie gegen seinen Intellekt.

Gott kann eben das Wahre nie falsch machen. Sind die Gebote der zweiten Tafel wirklich und wahrhaft absolut gut wie die Liebe Gottes und ist ihr Gegenteil wahrhaft so schlecht wie der Gotteshaß, dann kann auch Gott nicht bewirken, daß das, was sie gebieten, nicht gut sei, und daß das, was sie verbieten, nicht schlecht sei. Er kann dann niemals machen, daß aus etwas, das so vernunftnotwendig unerlaubt ist, etwas Erlaubtes werde, so wenig als er die Gottesliebe schlecht und unerlaubt oder den Gotteshaß jemals erlaubt und gut machen kann. Dies wäre eben gegen die Vernunft.[2]

Gott ist aber auch nach Skotus absolute Vernunft und Weisheit in seinem Wollen und Wirken. Er handelt zwar mit freiem, selbstherrlichem aber stets seiner Vernunft sich angleichendem Willen.[3]

---

[1] Ox. III. d. 37 q. 1. n. 4. . . . si praecepta Decalogi . . . haberent talem necessitatem, puta quod haec esset necessaria: proximus non est occidendus, furtum non est faciendum . . . intellectus divinus apprehendens talia necessario apprehenderet ea tamquam ex se vera et tunc voluntas divina necessario concordaret se istis apprehensis vel ipsa non esset recta. . . . Vgl. S. 160 Anm. 3.

[2] l. c. n. 1. . . . (si) habent veritatem necessariam. . . . Deus non potest facere illud, quod mandant fieri, non esse bonum et quod prohibent, non esse malum et per consequens de tali illicito licitum.

[3] l. c. n. 4. . . . intellectus divinus prius apprehendit istos terminos et potest apprehendere veritatem complexionis in eis, quam sc. complexionem habet ex terminis, antequam voluntas sua habeat aliquem actum

Gerade die Vernunft sagt also, daß die Gebote der zweiten Tafel zwar eine wesentliche, innere Sittlichkeit besitzen, daß diese aber nicht so absolut ist, daß sie jeden Befehl Gottes zum Zuwiderhandeln unter gewissen Verhältnissen ausschließt.

Im allgemeinen ist aber die Sittlichkeit dieser Gebote so groß, daß sie von vornherein jedem Menschen klar sind in ihrer sittlichen Vernünftigkeit und Verpflichtung.[1] Darum wurden diese Gebote nicht bloß von den Juden gehalten, sondern auch von den Heiden. Denn ihnen war der Dekalog ins Herz geschrieben.[2]

Sie wurden gehalten und müssen gehalten werden in jedem Zustande der Menschheit, vor und nach der Erbsünde, vor und nach der Gesetzgebung am Sinai, auf Erden und im anderen Leben. Denn sie sind geschrieben in die Herzen.[3]

Soll darum Gott von ihrer Haltung dispensieren, so muß die göttliche und menschliche Vernunft hierbei erklären, daß die Dispens berechtigt ist, weil in diesem bestimmten Falle durch Nichthalten des Gebotes ein höheres Gut erreicht wird.

Fünftens: Darum sucht Skotus stets nach genügenden Vernunftsgründen und hinreichenden Erklärungen für die Dispense. Er begnügt sich keineswegs mit einem einfachen Hinweis auf die unbeschränkte Herrschermacht Gottes.

Warum gibt es jetzt nach dem Sündenfalle Privateigentum, während im Unschuldsstande der allgemeine Güterbesitz bestand im Einklang mit dem Naturgesetz?

---

circa ea; igitur in secundo signo naturae, sc. quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessario, quod velit conformiter illi dictamini. Vgl. S. 84; 120 ff.

[1] l. c. n. 5. . . . omnibus lumine naturale notum vel . . . quod omnibus videtur esse consonum . . . n. 8. . . . eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis.

[2] Ox. II. d. 28. q. un. n. 8. . . . gentiles potuerunt iuste vivere servando legem naturae . . . in cordibus eorum interius . . . recte vivendo sicut Iudaei per legem scriptam.

[3] Ox. III. d. 37. q. 1. n. 14. . . . In omni statu servabantur et servari debent ista praecepta. In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmativorum. . . n. 15. In statu innocentiae et ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde. . .

Zwei Gründe gibt Skotus an:

1. Damit die Mächtigen nicht alles an sich reißen und auch die Schwachen ihren Besitz in Frieden genießen können;

2. damit die Menschen eifriger arbeiten, weil man auf persönliches Eigentum mehr Sorgfalt verwendet als auf Kommunalgüter.[1]

Naturgesetzlich ist verboten die Ehe zwischen Mutter und Sohn, Vater und Tochter und zwischen Geschwistern. Ganz widernatürlich und darum unstatthaft wäre die Verbindung zwischen Eltern und Kindern, weil zwischen ihnen ein Ehrfurchtsverhältnis sein soll. Dies wäre in einer Ehe nicht möglich. Dagegen zwischen Geschwistern gestattete Gott die Ehe (den Söhnen und Töchtern Adams) aber nur deswegen, damit die Einheit des Menschengeschlechtes, also ein höheres Gut, konstituiert wurde.[2]

Warum ließ Gott eine Auflösbarkeit der Ehe zu bei den Juden? Weil die Männer des damals noch rohen Volkes mißliebige Frauen durch Mord beseitigt hätten.

Dagegen den Frauen gab Gott nicht das Recht des Scheidebriefes; denn diese sind einerseits zu leicht gereizt und zu leicht geneigt zur Begier nach neuen Verbindungen, anderseits aber nicht so schnell zum Morden bereit.

Also nur um bei den Männern größere Übel zu verhüten, gab Gott ihnen das Recht des Scheidebriefes.[3]

Aber es ist klar, daß die Juden nie die Ehe in ihrer Vollkommenheit hatten.[4]

Warum gestattete Gott im Alten Bunde die Polygamie? Um eine reichere Kindererzeugung und damit mächtigere Ausbreitung des Volkes Gottes und der wahren Religion zu ermöglichen. Um dieses, damals höheren Gutes willen, dispensierte also Gott in diesem Punkte vom Naturgesetz, das monogame Ehen fordert.

Weil aber durch Polyandrie kein höheres Gut erreicht werden kann, verbietet die rechte Vernunft dieselbe end-

[1] Par. IV. d. 15. q. 4. n. 8.
[2] Par. IV. d. 42. q. un. n. 32.
[3] Par. IV. d. 33. q. 3. n. 5—8.
[4] l. c. n. 6.

gültig. Durch sie würde die ehrfurchtsvolle Erziehung der Kinder unter väterlicher Autorität zernichtet. Diese leidet allerdings auch bei Polygamie. Darum war die polygame Ehe unvollkommen.[1]

Wie Skotus den Raub der ägyptischen Gefäße damit entschuldigt, daß die Israeliten dieses Gold und Silber als Lohn nehmen durften, wurde schon gesagt.

Was sagt Skotus aber zur Erklärung des schwierigen Falles von Gottes Befehl an Abraham, Isaak zu opfern? Skotus hält sich da an Iosephus l. antiquit. Nach diesem ist die psychologische Vermittlung bei Isaak folgendermaßen zu denken: Als Abraham allein war mit seinem Sohne, klärte er ihn darüber auf, wie er wunderbarerweise empfangen wurde und daß er nach der Opferung sicherlich ebenso wunderbar wieder von Gott auferweckt würde. Denn man könne ruhig glauben, daß Abraham diese feste Erwartung hegte, weil er nicht zweifelte an der göttlichen Verheißung.[2]

Man sieht, daß nach Skotus bei all diesen Dispensfällen gerade die Vernunft das entscheidende Wort zu sprechen hat. Der Willensentscheid Gottes ist stets vernünftig begründet. Die tatsächliche Sittlichkeit der einzelnen Gebote wird nicht vergewaltigt und ignoriert durch den göttlichen Willen, sondern es wird durch die Vernunft und Weisheit genau abgewogen, ob ein höheres sittliches Gut erreicht wird durch die Dispens. Besonders das Wesen der Objekte selbst wird stets beachtet. Ist das Objekt unendlich-gut wie z. B. die göttliche Essenz, dann handelt der Wille aus innerer Vollkommenheit genau nach den kategorischen Imperativen, welche die Vernunft einem solchen Objekte entnimmt. Wären darum die Gebote der zweiten Tafel derart unendlich-gut, so würde Skotus als erster ihre Indispensabilität lehren.

[1] l. c. q. 2. n. 3—9. u. d. 33. q. 3. n. 6—d 28. q. un. n. 8—9.

[2] Ox. III. d. 38. q. un. n. 12. . . . sicut refert Iosephus i. l. Antiqu. dum iret solus cum filio relictis pueris informavit eum qualiter fuerit miraculose conceptus et qualiter, si esset immolatus, Deus eum miraculose resuscitaret. Et hoc creditur firmiter exspectasse, quia non dubitavit de promissione Dei „in Isaac vocabitur tibi semen". Die Gedanken von Flavius Josephus, Scotus und A. Scholz harmonieren hiernach auffällig. Vgl. Stockums „Unveränderlichkeit" S. 90 Anm. 1.

Sechstens: So ist es auch zu verstehen, warum Skotus anderseits wieder eifert gegen die häufige Anwendung der Todesstrafe. Er möchte der Obrigkeit nur in den Punkten die Tötung des Verbrechers gestatten, wo Gott selbst durch die Hl. Schrift es zugibt. Denn in diesen Fällen hat die unendliche Vernunft gesprochen. Hier hat man die Garantie, daß nicht vergebens eine notorische Sittlichkeit geopfert, sondern daß dadurch auch wirklich ein höher-sittliches Gut erreicht wird.[1]

Darum ist es nicht recht, einen Dieb zu töten, der am hellen Tage stehlen wollte. Denn weder das Alte noch das Neue Testament erlaubt dies. Skotus setzt wohl nicht ohne Sarkasmus hinzu: Auch haben wir nicht gehört, daß etwa überdem eine Bulle vom Himmel herabgekommen sei, um dies zu gestatten. Für Diebstahl allein darf man nicht Tötung verhängen, es wäre ein ungerechtes Gesetz.[2]

Ist der Dieb aber zugleich Räuber, d. h. wendet er Gewalt an, dann darf man ihn töten. Denn er selbst ist bereit zu töten, wenn er Widerstand fände.[3]

In Paris redet Skotus hierüber drohend, fast wie ein alttestamentlicher Prophet: Man dürfe nur töten in den Fällen, in denen das göttliche Recht in der Hl. Schrift es erlaube. Denn der Dekalog verbietet schlechtweg das Töten. Nur das göttliche Gesetz selbst, nicht aber ein niederes kann wieder vom göttlichen Gesetz dispensieren. Dann heißt es: Hüten mögen sich darum die Fürsten, welche den Diebstahl rächen durch das Gesetz des Todes. Denn es steht fest, daß sie dies nicht der Hl. Schrift entnehmen. Christus hat sogar die Ehebrecherin vom Tode errettet. Sie aber hatte ein Sittlichkeitsgut verletzt, während Geld und Gewinn geringere Güter sind. Wissen sollen es darum die Richter, daß der hierin Schuldige anders Sühne leisten muß, als durch den Tod. Wenn darum Gott nicht selbst hier dispensierte, so sind alle Zivil-

[1] Ox. IV. d. 15. q. 3. n. 7. . . nulla lex positiva constituens hominem occidendum iusta est, nisi in illis casibus statuat, quos Deus excipit.

[2] l. c. n. 8. . . . nec de bulla super hoc descendente de Coelo audivimus: non video quod lex aliqua iusta possit statuere, hominem occidi pro furto solo.

[3] l. c. . . . est paratus ad hoc, si aliquis sibi resistat.

gesetze ungerecht, welche für derartige Vergehung die Menschentötung verhängen.[1]

Man sieht hier, wie hoch Skotus das Menschenleben schätzt und wie er sehr wohl den Wertunterschied der Güter festhält.

Er sagt zwar bezüglich der Nächstenliebe, Nächster sei für uns jeder, den Gott liebe und von dem er geliebt sein wolle. Diesem müßten wir dann positiv wünschen, daß er Gott liebe und selig werde. Dagegen jenen, von denen Gott nicht geliebt sein wolle, brauchen wir es positiv auch nicht zu wünschen.[2]

Die Seligen allein also wären sicher solche, von denen Gott geliebt werden will. Über alle anderen ist es noch für uns zweifelhaft. Darum muß man jedem einzelnen bestimmten Menschen nur bedingungsweise direkt wünschen, daß er Gott liebe und selig werde, indem man dazu die Bedingung fügt: wenn und wann es Gott gefällt, von dir geliebt zu werden.[3]

Betrachtet man dagegen die Menschheit in ihrer Gesamtheit, nicht also einen einzelnen bestimmten Menschen, so kann man ohne hinzugefügte Bedingung den Wunsch haben, Gott möge von ihr geliebt werden. Denn man muß stets annehmen, daß einige von Gott geliebt werden.[4]

Dagegen direkt abwünschen darf man keinem bestimmten Menschen, auch nicht unseren Feinden, daß er Gott liebe und selig werde. Ebenso darf man niemand direkt abwünschen, daß

---

[1] Par. d. 15. q. 4. n. 15 . . . Caveant itaque Principes, qui pro furto plectunt homines lege mortis . . . violavit bonum moris: quae pertinent ad lucrum et thesaurum sunt minora bona. Sciant igitur Iudices reum aliter satisfacere debere quam per mortem. Et ideo nisi Deus aliquando de istis casibus dispensaverit, iniustae sunt omnes leges civiles, quae iubent homines pro istis interfici. . . .

[2] Ox. III. d. 28. q. un. n. 5 . . . proximus est quilibet, cuius amicitia est grata dilecto, ut sc. ab eo diligatur; non enim debeo, summe dilectum a me velle diligi ab aliquo, cuius dilectio non est sibi grata et a quo non vult diligi.

[3] l. c. . . . et quia de quocunque viatore signato est dubium, debeo hoc sibi velle ex conditione, sc. si placet ei ab eo diligi vel quando placet ei ab eo diligi.

[4] l. c. . . . Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos sibi gratos, potest haberi absolute actus volendi Deum ab eis diligi.

er die hl. Messe und Predigt hört, daß er Unterricht und bessernde Belehrung erhält und zu Gottes Liebe bekehrt wird.[1]

Wie ist es aber mit den Verdammten? Wünschen diesen die Seligen nicht die Strafe und Schuld, also ewigen Verlust Gottes und der Seligkeit?

Skotus sagt hierzu: Die Seligen freuen sich über die Verdammten nur insoweit, als die göttliche Gerechtigkeit sich an ihnen erweist; denn diese wollen sie. Dagegen die Schuld selbst hassen sie. Aber die Seligen wollen nicht aktiv den Verdammten die Strafe antun, sondern sie billigen nur mit Wohlgefallen, was der gerechte Wille Gottes bestimmt hat. Ja, wenn es Gott gefallen würde, würden sie sogar direkt die Erlösung der Verdammten wollen; sicherlich würde ihnen diese Erlösung nicht mißfällig sein, wenn sie Gott gefiele.[2]

Dagegen kann man seinem Feinde solche Güter abwünschen, welche für ihn indifferent sind zur Erreichung Gottes und der Seligkeit, z. B. das leibliche Leben, Gesundheit, Reichtum, Stärke u. dgl.

Diese kann man ihm aber nur dann abwünschen, wenn man selbst sich dieselben wegwünschen dürfte, oder wenn der Feind selbst mit Recht dieselben sich wegwünschen würde. Und zwar könnte dies der Fall sein, wenn der Verlust dieser Güter sittlich bessernd wirken würde.[3]

Hier fällt wieder Licht auf die Ansicht des Skotus, daß die zweite Tafel des Dekalogs dispensabel ist. Denn wenn unter manchen Verhältnissen der Mensch sich selbst mit Recht und aus Vernunft, weil um höherer Güter

[1] Ox. III. d. 30. q. un. n. 3. . . . duplex bonum possumus non odire sibi. . . ipsum diligere Deum amore amicitiae, ut est bonum honestum, vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi, ipsum audire Missam, praedicationem, correctionem, instructionem, per quae convertitur ad diligendum Deum.

[2] Ox. IV. d. 50. q. 6. n. 5. . . . Non credo quod consolentur absolute de poenis eorum . . . Non ergo gaudent de eis nisi propter iustitiam iudicis, si est, imo quia est volita ab eis; aliud autem ut culpa est nolitum ab eis. . . . Aliter tamen est in eis velle quam in Deo, . . . inquantum est determinatum a iusta voluntate divina et si placeret Deo, vellent lieberationem eorum vel saltem non displiceret eis, si placeret Deo.

[3] Ox. III. d. 30. q. un. n. 5.

willen wünschen kann, daß ihm Leben, Gesundheit und äußere Güter weggenommen werden möchten, so ist hiermit klar, daß Gott unter manchen Verhältnissen gebieten kann, gegen die zweite Tafel zu handeln, d. h. einem Menschen solche Güter zu nehmen. Durch gewisse Umstände können also die Gebote der zweiten Tafel dispensabel werden. Sie sind nicht so schlechthin gut wie der Akt der Liebe zu Gott, der durch keine Umstände schlecht werden kann. Und ihr Gegenteil ist nicht so absolut schlecht, wie der Gotteshaß. Sich zu verbinden mit eines anderen Weib, oder einen Menschen zu töten u. dgl. ist also nicht schon durch das eigene Wesen so absolut schlecht, daß es gar nie durch besondere Umstände nicht schlecht und sündhaft sein und von Gott erlaubt, ja befohlen werden könnte.[1]

Es ist aber klar, daß stets nur die göttliche Vernunft festzustellen hat, ob durch die betreffenden Verhältnisse wirklich eine Dispens berechtigt ist. Die Vernunft sagt dann aber auch dem Geschädigten, daß die Dispens berechtigt war, weil sie um höherer Güter willen gegeben wurde.

Skotus betrachtet noch eigens die Frage, ob man dem Nächsten, besonders dem Feinde wirklich das Leben wegwünschen dürfe. Der Richter dürfe ja die Todesstrafe verhängen und ferner scheine es erlaubt, daß man einem Verfolger der Kirche den Tod wünsche.[2]

Skotus antwortet: Es kann niemand bedingungslos dem Nächsten den Tod wünschen oder das Leben wegwünschen. Denn nach dem Tode ist keine Buße mehr möglich und keine Umkehr zur Liebe Gottes. Dagegen kann Buße und Bekehrung sehr wohl noch eintreten nach der Wegnahme des Reichtums, der Gesundheit u. dgl. Ja der Verlust derartiger Güter kann sogar der Anlaß zur Buße werden, nie aber die Wegnahme des leiblichen Lebens.[3]

[1] Ox. IV. d. 50. q. 2. n. 10. . . . non videtur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere . . . ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret praeceptum, non essent peccata.

[2] Ox. III. d. 30. q. un. n. 6.

[3] l. c. n. 7. . . . non potest quis absolute velle proximo mortem corporalem vel nolle sibi vitam, quia post mortem non est poenitentia, ut tenetur, nec conversio ad diligendum Deum, sicut est post privationem

Selbst der verurteilende Richter und der Kläger sind nach Skotus verpflichtet, im Prozeß direkt zu wünschen, der Beschuldigte möge nicht schuldig sein.[1]

Ebenso ist der, welcher durch Tyrannen Verfolgung erleidet, verpflichtet, direkt zu wünschen, daß die Tyrannen keine Verfolger der Kirche sein möchten.[2]

Desgleichen ist jeder, soweit es auf ihn ankommt, verpflichtet, direkt zu wünschen, daß niemand endgültig von Gott verworfen werde. Sollte aber der Fall eintreten, daß der Richter jemand zum Tode verurteilen muß, so kann er dem Betreffenden den Tod wollen, aber nur mit Trauer.[3]

Darum nimmt Skotus auch in der Frage, ob Tyrannenmord erlaubt sei, eine sehr zurückhaltende Stellung ein.

Zunächst bemerkt er, die Kirche habe von Anfang an Verfolgung gelitten und nur Fortschritt und Vorteil davon gehabt.

Darum scheine es, daß man einem Tyrannen nur dann den Tod erlaubterweise wünschen darf, wenn jemand vorhanden ist, der mit Recht und in Gerechtigkeit ihm wegen seiner Sünden den Tod antun muß. Dann könnte es jemand wünschen, daß durch einen solchen Richter Gerechtigkeit geübt werde. Aber auch dann darf man es nur mit Trauer wünschen. Denn man ist stets verpflichtet, direkt zu wollen, der Betreffende möge einer solchen Strafe nicht schuldig sein.[4]

---

divitiarum vel fortitudinis et talium; imo privatio talium potest esse occasio poenitentiae, non autem privatio vitae corporalis.

[1] l. c. n. 9. Tenetur iudex et actor in causa nolle ipsum esse reum.

[2] l. c. Tenetur etiam patiens persecutionem tyrannorum nolle, eos esse tyrannos contra ecclesiam.

[3] l. c. n. 9. Tenetur etiam quis, quantum est in se, nolle ipsum esse finaliter reprobum. Et ideo, si ponantur opposita eorum, potest velle sibi mortem, tamen cum quadam tristitia.

[4] l. c. n. 10. . . . ideo in casu illo non videtur quod liceat optare tyranno etiam mortem corporalem, nisi forte esset aliquis, a quo iusta esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua: et tunc posset aliquis optare, quod a tali iudice fieret iustitia, tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali poena.

Wird aber nach Skotus nicht dadurch die Nächstenliebe aller Tatkraft beraubt, wenn wir eigentlich nur die als unsere Nächsten betrachten müssen, die wirklich selig werden, also die Prädestinierten oder gar nur die Seligen?

Skotus löst dies so: Wenn eine Notlage vorliegt, so muß man allen Menschen, auch den Ungläubigen, den Bösen und den eigenen Feinden nicht nur all die Güter wollen und wünschen, die sie zur Erreichung Gottes und der Seligkeit brauchen, sondern man muß auch mit tatkräftiger Hilfe eingreifen, falls man die Fähigkeit dazu besitzt; z. B. die Ungläubigen muß man belehren und die Bösen ermahnen.[1]

Besonders ist man verpflichtet zu wollen, daß unser Gebet die Kraft hat, Guten und Bösen die ihnen nötigen geistigen Güter zu erwirken.[2]

Das wäre kein gutes Glied der Kirche, der seine guten Werke, falls er solche hat, nicht für alle andern wirksam werden lassen möchte.

Desgleichen muß man wenigstens innerlich dem Nächsten, auch dem Feinde, positiv das leibliche Leben wollen. Tatkräftig auch äußerlich müssen wir ihnen helfen, wenn wir allein ihnen das Leben retten könnten. Im Notfall darf man nicht erst denken: Vielleicht ist er gut oder vielleicht ist er schlecht und bleibt es bis ans Ende, auch wenn ich ihn rette. Denn es ist Edelmut und Edelsinn, wenn man arbeitet für die Lebensrettung des Nächsten. Da muß man folgendermaßen denken: Wenn er gut ist, wird er noch besser, und dann hat seine Güte Wert für ihn und für andere; ist er aber schlecht, so wird er sich bessern. Das heißt man edelmütig urteilen, wenn man stets zum Besseren die Sachlage deutet, solange das Gegenteil nicht offenkundig ist.[3]

---

[1] l. c. n. 11. . . . si appareat alicui evidens necessitas proximi vel inimici . . . imo etiam ista bona necessaria ad consequendum finale bonum non solum velle (debet), sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas.

[2] l. c. n. 12. Tenetur velle istam orationem valere bono et malo ad bonum spirituale.

[3] l. c. . . . pium tamen est, laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est, si est bonus quod erit melior, et valebit sibi et aliis sua bonitas, et si est malus, supponendum est, quod corrigetur . . . hoc enim

Selbst der verurteilende Richter und der Kläger sind nach Skotus verpflichtet, im Prozeß direkt zu wünschen, der Beschuldigte möge nicht schuldig sein.[1]

Ebenso ist der, welcher durch Tyrannen Verfolgung erleidet, verpflichtet, direkt zu wünschen, daß die Tyrannen keine Verfolger der Kirche sein möchten.[2]

Desgleichen ist jeder, soweit es auf ihn ankommt, verpflichtet, direkt zu wünschen, daß niemand endgültig von Gott verworfen werde. Sollte aber der Fall eintreten, daß der Richter jemand zum Tode verurteilen muß, so kann er dem Betreffenden den Tod wollen, aber nur mit Trauer.[3]

Darum nimmt Skotus auch in der Frage, ob Tyrannenmord erlaubt sei, eine sehr zurückhaltende Stellung ein.

Zunächst bemerkt er, die Kirche habe von Anfang an Verfolgung gelitten und nur Fortschritt und Vorteil davon gehabt.

Darum scheine es, daß man einem Tyrannen nur dann den Tod erlaubterweise wünschen darf, wenn jemand vorhanden ist, der mit Recht und in Gerechtigkeit ihm wegen seiner Sünden den Tod antun muß. Dann könnte es jemand wünschen, daß durch einen solchen Richter Gerechtigkeit geübt werde. Aber auch dann darf man es nur mit Trauer wünschen. Denn man ist stets verpflichtet, direkt zu wollen, der Betreffende möge einer solchen Strafe nicht schuldig sein.[4]

divitiarum vel fortitudinis et talium: imo privatio talium potest esse occasio poenitentiae, non autem privatio vitae corporalis.

[1] l. c. n. 9. Tenetur iudex et actor in causa nolle ipsum esse reum.

[2] l. c. Tenetur etiam patiens persecutionem tyrannorum nolle, eos esse tyrannos contra ecclesiam.

[3] l. c. n. 9. Tenetur etiam quis, quantum est in se, nolle ipsum esse finaliter reprobum. Et ideo, si ponantur opposita eorum, potest velle sibi mortem, tamen cum quadam tristitia.

[4] l. c. n. 10. . . . ideo in casu illo non videtur quod liceat optare tyranno etiam mortem corporalem, nisi forte esset aliquis, a quo iusta esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua: et tunc posset aliquis optare, quod a tali iudice fieret iustitia, tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali poena.

Wird aber nach Skotus nicht dadurch die Nächstenliebe aller Tatkraft beraubt, wenn wir eigentlich nur die als unsere Nächsten betrachten müssen, die wirklich selig werden, also die Prädestinierten oder gar nur die Seligen?

Skotus löst dies so: Wenn eine Notlage vorliegt, so muß man allen Menschen, auch den Ungläubigen, den Bösen und den eigenen Feinden nicht nur all die Güter wollen und wünschen, die sie zur Erreichung Gottes und der Seligkeit brauchen, sondern man muß auch mit tatkräftiger Hilfe eingreifen, falls man die Fähigkeit dazu besitzt; z. B. die Ungläubigen muß man belehren und die Bösen ermahnen.[1]

Besonders ist man verpflichtet zu wollen, daß unser Gebet die Kraft hat, Guten und Bösen die ihnen nötigen geistigen Güter zu erwirken.[2]

Das wäre kein gutes Glied der Kirche, der seine guten Werke, falls er solche hat, nicht für alle andern wirksam werden lassen möchte.

Desgleichen muß man wenigstens innerlich dem Nächsten, auch dem Feinde, positiv das leibliche Leben wollen. Tatkräftig auch äußerlich müssen wir ihnen helfen, wenn wir allein ihnen das Leben retten könnten. Im Notfall darf man nicht erst denken: Vielleicht ist er gut oder vielleicht ist er schlecht und bleibt es bis ans Ende, auch wenn ich ihn rette. Denn es ist Edelmut und Edelsinn, wenn man arbeitet für die Lebensrettung des Nächsten. Da muß man folgendermaßen denken: Wenn er gut ist, wird er noch besser, und dann hat seine Güte Wert für ihn und für andere; ist er aber schlecht, so wird er sich bessern. Das heißt man edelmütig urteilen, wenn man stets zum Besseren die Sachlage deutet, solange das Gegenteil nicht offenkundig ist.[3]

---

[1] l. c. n. 11. . . . si appareat alicui evidens necessitas proximi vel inimici . . . imo etiam ista bona necessaria ad consequendum finale bonum non solum velle (debet), sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas.

[2] l. c. n. 12. Tenetur velle istam orationem valere bono et malo ad bonum spirituale.

[3] l. c. . . . pium tamen est, laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est, si est bonus quod erit melior, et valebit sibi et aliis sua bonitas, et si est malus, supponendum est, quod corrigetur . . . hoc enim

Denn in Freund und Feind findet sich der gleiche Grund, der sie liebenswert macht, nämlich die Fähigkeit beider, Gott zu lieben, insoferne sie ein Ebenbild Gottes sind.[1]

E. Kritische Bemerkungen.

Hiermit haben wir die Unterlagen gewonnen, um in richtiger Weise Stellung nehmen zu können zu einer neueren Schrift, in welcher trotz der vorangegangenen Arbeiten von P. Minges gegen Skotus und seinen Gottesbegriff alle früheren Vorwürfe in scharfer Weise erneuert werden. Als Belege sind besonders auch Stellen aus Harnack, Dorner, Werner, Schwane, Willmann u. a. angeführt.[2]

Zunächst hebt, wie wir sahen, auch Skotus deutlich hervor, daß jeder Mensch als Gottes Ebenbild ein Recht auf unsere Liebe hat, solange er nicht wirklich zu den Verdammten gehört. Nach Stockums scheint es, als ob Skotus diesen Gedanken gar nicht kenne.[3]

Ferner heißt es ebenda, wenn die Gebote der zweiten Dekalogstafel nicht als Naturgesetze angeschaut würden, dann könne ihre Verbindlichkeit nur auf positiver Anordnung beruhen; dann hätten sie vor der Sinaigesetzgebung keine Geltung gehabt, ja sie würden noch heute nicht gelten für jene Menschen, die ohne Schuld vom Dekalog nichts wissen, und somit wäre eine Reihe der schwersten Verbrechen nicht innerlich unsittlich.[4]

Wie wir oben sahen, betont aber Skotus deutlich, daß der ganze Dekalog zum Naturgesetz gehört, wenn auch die zwei ersten Gebote in ihrer Vernünftigkeit am schärfsten einleuchten. Trotzdem sind auch alle anderen Gebote so sittlich vernünftig, daß alle Menschen durch die bloße Vernunft erkennen mußten,

est pie iudicare sc. interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

[1] l. c. n. 14. Eadem ratio diligibilitatis est in utroque sc. possibilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantum sunt imago Dei.

[2] Stockums, Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, Herder, Freiburg 1911.

[3] Vgl. Stockums Unveränderlichkeit S. 132.

[4] l. c. S. 130—131.

daß sie zu ihrer Haltung verpflichtet sind. Darum, sagt Skotus, wurde der Dekalog auch tatsächlich zu allen Zeiten gehalten. Er beruht eben nicht auf rein positiver Anordnung. Er galt schon vor der Gesetzgebung auf dem Sinai; er gilt auch heute noch bei allen Menschen, ob sie etwas von der Sinaigesetzgebung wissen oder nicht Vgl. S. 169.

Ist aber trotz dieser einleuchtenden Vernünftigkeit des ganzen Dekalogs nicht etwa eine Trübung des sittlichen Bewußtseins eingetreten bei Einzelnen und bei ganzen Nationen? Bringt nicht selbst St. Thomas hierfür Belege?[1]

Skotus erklärt das ganz gut dadurch, daß eben manches im Dekalog nicht allen so klar einleuchtet, wie etwa der absolut gültige Satz: Gott muß man lieben. Dies komme vom Wesen der Objekte. Die göttliche Essenz ist unendlich liebenswert, der Mensch und seine Güter aber nicht. Daher der Unterschied zwischen der einleuchtenden Kraft der zwei ersten und der für manche weniger einleuchtenden der übrigen Dekalogsgebote.

Deswegen ist es aber doch nicht so, wie ebenda behauptet wird, daß für Gottes Willen bezüglich der Gebote des Dekalogs, ausgenommen die zwei ersten Gebote, keinerlei Grenzen gezogen seien.[2]

Es bestehen vielmehr für den göttlichen Willen alle Schranken, welche der göttliche Intellekt zieht. So gut nämlich die menschliche Vernunft einsieht, daß alle Dekalogsgebote überaus gut und vernünftig sind,[3] ebenso erkennt erst recht die schöpferische Gottesvernunft diese Vernünftigkeit und diese sittliche Verpflichtungskraft. Sie hält darum alle Gebote des Dekaloges dem göttlichen Willen als hoch-sittliche und verpflichtende vor, außer wenn sie selbst erkennt, daß eine Dispens um höherer Güter willen mit Recht eintreten darf. Denn dies ist ein Grundgesetz allen göttlichen Wirkens, daß man niemals ein höheres Gut um eines geringeren willen als Mittel mißbrauchen darf; jedes geringere Gut muß vielmehr hingeordnet werden auf höhere Güter.[4]

[1] Vgl. Stockums S. 65.

[2] l. c. S. 129.

[3] Par. IV. d. 17. q. un. n. 3. . . . multum sunt consona . . . ab omnibus sunt visa multum rationabilia et bona et ab omnibus iuste servanda. . . .

[4] Vgl. S. 65; 137 bes. Tabelle V; 142 Anm. 1.

Gerade Skotus erhebt daher grundsätzlich das Panier vernünftiger, innerlich-begründeter Sittlichkeit: Weil die beiden ersten Dekalogsgebote absolut-vernünftig und absolut-einleuchtend sind, kann Gott nicht von ihnen dispensieren.[1]

Aber eben deshalb kann er von den anderen zwar weniger vernunftstrengen, aber doch noch überaus vernunftgemäßen Geboten dann dispensieren, wenn gerade die unendliche Vernunft eine Dispens wegen höherer Güter für angebracht erklärt.

Ebendort wird unter Berufung auf Caietan und Suarez gesagt, Skotus sei inkonsequent, wenn er nicht eine Dispens von allen Geboten des Dekalogs ohne Ausnahme für möglich halte. Denn warum sollte das für einen absolut schrankenlosen Willen schlechthin unmöglich sein?[2]

Hier ist der Punkt, wo die bisher beliebte Ausdeutung der Doktrin des Skotus offenkundig scheitert. Ja, wenn nach Skotus der göttliche Wille ethisch und rational absolut schrankenlos wäre, wenn er, blind gegen alle Vernunft und unsittlich-frei, den Unterschied zwischen Bös und Gut positiv feststellen würde, dann wäre es allerdings eine sonderbare Inkonsequenz, warum Skotus auf einmal eine Dispens von den zwei ersten Dekalogsgeboten wegen deren absoluter Vernünftigkeit für unmöglich hält.

Man tut Skotus eben wirklich unrecht, wenn man behauptet, er verlege das Prinzip der Sittlichkeit aus der Vernunft weg in den Willen, er stelle den positiv bestimmenden göttlichen Willen als letzten sittlichen Maßstab hin.[3]

Diese Behauptung ist zunächst ganz falsch in bezug auf das innergöttliche Tätigkeitsleben; denn hier entnimmt der Intellekt der göttlichen Essenz kategorische Imperative, denen der Wille gemäß seiner Wesensvollkommenheit sich schlechterdings angleicht, so daß deren Nichtbeachtung nach Skotus absolut ausgeschlossen ist.

Hier ist also die göttliche Vernunft zum mindesten ebenso

[1] Ox. III. d. 37. q. 1. n. 6. . . . si est Deus, est amandus ut Deus et quod nihil aliud est colendum tamquam Deus nec Deo est facienda irreverentia; et per consequens in istis non poterit Deus dispensare . . .

[2] Stockums S. 123.

[3] Stockums S. 104.

als Prinzip der Sittlichkeit zur Geltung gebracht wie der göttliche Wille.[1]

Aber diese ewig gültigen, allem Wollen vorausgehenden Imperative und Wahrheiten sind nicht einflußlos bezüglich des Willenswirkens, das sich auf das Kreatürliche richtet. Z. B. das Prinzip: Die göttliche Essenz muß man lieben: oder: Man darf nie ein höheres Gut um eines geringeren willen wollen: Diese Sätze gelten wegen ihrer absolut einleuchtenden Vernünftigkeit auch dann für den göttlichen Willen, wenn er über Nichtgöttliches, Geschöpfliches sich betätigt, und sie ordnen sein Verhalten auch gegenüber diesem. Vgl. S. 179 Anm. 4.

Darum ist auch der andere Satz falsch, die ethische Weltordnung erscheine bei Skotus weniger als Abbild der göttlichen Vernunft und Weisheit als vielmehr als Wirkung und Werk des Willens und der Macht Gottes.[2]

Denn nur wenn die göttliche Vernunft und Weisheit konstatiert, daß es dem freien Willen Gottes überlassen sein muß, eine Entscheidung zu geben, wird der Wille Gottes entscheidend eingreifen. Aber auch da wird er nie gegen die göttliche Weisheit und Vernunft handeln. Weise und vernünftig geordnet trifft der göttliche Wille stets seine Auswahl.[3]

Es ist darum auch nicht richtig, wenn man sagt, nach Skotus komme es bei Beurteilung sittlicher Fragen und Tatsachen vorwiegend darauf an, zu untersuchen, ob kein Widerspruch mit dem göttlichen Willen vorliege, und erst an zweiter Stelle werde die Frage einer Übereinstimmung mit der Vernunft, der göttlichen oder der menschlichen, in Betracht gezogen.[4]

Es ist gerade umgekehrt: Erst muß gerade bei Skotus geprüft werden, ob ein sittlicher Grundsatz oder eine Tatsache absolut vernunftnotwendig, d. h. als kategorischer Imperativ auftritt. Ist dies der Fall, dann gibt es weiter keine Frage. Denn sowohl jeder geschöpfliche als auch der göttliche Wille hat dieser Wahrheit sich zu unterwerfen. Gerade Skotus

[1] Vgl. S. 103; 125.
[2] Stockums S. 105.
[3] Vgl. S. 160 ff.
[4] Stockums S. 105.

wäre deshalb der erste, welcher die Indispensabilität des ganzen Dekalogs lehren würde, falls seiner scharfen Prüfung der ganze Dekalog als absolut vernunftstreng, absolut sittlich, d. h. als unter allen Umständen und Verhältnissen gültig erschienen wäre, wie etwa der Satz: Deus est diligendus.

Nur dann, wenn gerade die Vernunft konstatiert, daß ein Satz nicht unter allen Umständen gelten muß, sondern daß die Möglichkeit durch besondere Verhältnisse eintreten kann, mit Recht und aus Vernunft auch anders handeln zu können, dann erst ist zu untersuchen, was der göttliche Wille, orientiert durch die göttliche Weisheit, für jetzt als recht und vernunftgemäß statuiert hat.

Wenn man darum genau zuschaut, so ist auch die Behauptung nicht richtig, daß bei Gottes Wirken nach innen und nach außen der Wille die erste Stelle einnehmen.[1] Wir haben schon oft gesehen, wie nach Skotus niemals der Wille vor dem Denken wirken kann, und ferner, wie der Wille in all seiner Betätigung nie gegen das göttliche Denken wirkt, sondern stets in Harmonie mit ihm. Der Intellekt wirkt also stets vor dem Willen[2] und zwar nicht in bedeutungsloser Weise, sondern mit dem Erfolg, daß der Wille in seiner selbstherrlichen Vollkommenheit ihn stets respektiert.[3]

Nicht richtig ist es, wenn man meint, dem göttlichen Willen fehlten bei seiner Entscheidung alle Normen und Prinzipien.[4] Denn nach Skotus gibt es denknotwendige Prinzipien auch für das göttliche Wollen, und diese werden vom göttlichen Wollen absolut beachtet, gerade weil die Wesensvollkommenheit des Willens darin besteht, stets vernünftig und recht zu wirken. Vgl. S. 76 u. 168 ff.

Es ist auch nicht richtig, daß außerhalb des Willens keine Motive liegen, die ihn irgendwie beeinflussen, und daß auch in den Objekten sich absolut nichts finde, worauf die Willensentscheidung Rücksicht zu nehmen habe.[5]

[1] Stockums S. 120—121.
[2] Vgl. S. 13—14; 19—21; 33—34; 44—47; 101—102; 126.
[3] Vgl. S. 84 ff.
[4] Stockums S. 121.
[5] Stockums S. 121.

Denn die göttliche Essenz ist ratio, der vollgenügende Vernunftgrund, warum Gottes Wille tätig ist. Und zwar tritt die Essenz mit kategorischen Imperativen dem Willen entgegen, mit heiligen Pflichtgeboten und Forderungen, denen der göttliche Wille aus innerster Wesensvollendung sich niemals entziehen kann und denen er sich auch nicht entziehen will.

Skotus lehrt geradezu, daß die unendliche Objektgüte der Essenz das Hauptmoment bildet, warum der göttliche Wille absolut berechtigt ist, sie unendlich zu lieben, so daß er hierin unabhängig ist von der Approbation eines anderen Willens.[1]

Allerdings lehrt er auch, daß die Freiheit des göttlichen Willens nicht beschränkt wird durch diese Notwendigkeit, mit welcher er die Essenz liebt. Er liebt sie nicht naturhaft, sondern sittlich-notwendig und gerade darum frei. Denn gerade die unendliche Vernunft fordert für das höchste Gute eine unendlich wertvolle Liebe, also nicht eine naturhafte, sondern eine sittlich-notwendige, heilige, frei-notwendige Liebe. Aber die unendliche Vernunft sagt ebenso, daß die höchste sittliche Freiheit gerade dadurch gewahrt und betätigt wird, daß der unendliche Wille gemäß dem Spruche der unendlichen Vernunft das Unendlich-Gute unendlich und darum notwendig liebt.

Nach Skotus ist eben absoluteste Vernunftklarheit und Vernunftstrenge nicht ein Gegensatz und eine Schranke der rechten, sittlichen Willensfreiheit, sondern deren Stütze und Garantie.[2]

Darum ist aber auch der göttliche Wille aus innerster Wesensvollkommenheit in seiner ganz selbstherrlichen Weise tätig in Harmonie mit der Vernunft.

Man kann darum den Satz zugeben: Selbst das Wollen der eigenen göttlichen Wesenheit ist nach skotistischer Aufassung für den Willen kein Zwang[3] — ganz recht, beim höchsten Geistes-wesen gibt es nach Skotus nie einen Zwang — und keine innere

---

[1] Vgl. S. 76 ff.
[2] Vgl. S. 84 ff.
[3] Stockums S. 121.

Notwendigkeit,[1] nämlich keine naturhafte, die vernünftig-sittliche Freiheit unterdrückende Notwendigkeit.

Wohl aber gehorcht der selbstherrliche Gotteswille aus innerer Wesensvollkommenheit sittlich und vernunft-notwendig der Erkenntnis, weil gerade im absolut vernünftigen und absolut-rechten, sittlich-notwendigen Wirken die höchste Freiheit geoffenbart und gewahrt wird. Die Essenz motiviert und orientiert also den Willen in unendlich vollkommener, absolut vernunftstrenger Weise. Der Wille aber setzt sich selbst absolut selbstherrlich und sittlich-vollkommen in Tätigkeit.

F. Die Ideen sind gut auch durch die göttliche Liebe.

Wie ist es nun mit dem Satze: Die Dinge sind gut, weil sie gewollt sind; nicht aber werden sie gewollt, weil sie gut sind?

P. Minges hat schon dargetan, daß dieser Satz vor allem gilt bezüglich des realen Seins der Kreaturen. Denn die reale Existenz der Geschöpfe hängt ganz ab vom freien Willen Gottes, der nichts Geschöpfliches realisieren muß, sondern allen Dingen ihr reales Dasein aus reinster Edelgüte schenkt.[2]

Aber man kann ganz ruhig sagen, daß dieser Satz auch von der idealen Güte und Existenz der Kreaturen gilt, ohne daß deswegen eine Unsittlichkeit in den Gottesbegriff getragen wird.

Denn der göttliche Intellekt wird bereits durch die reine Essenz, in der noch nichts Kreatürliches vorhanden ist, auf die vollkommenste Weise moviert, so daß sein absolut-vernunftstrenges Wirken ermöglicht ist und feststeht, bevor die Kreaturen ersonnen werden. Die idealen Kreaturen tragen darum nichts mehr bei zur Vervollkommnung Gottes und seines Intellektes. Gottes Intellekt existiert und wirkt vor ihnen schon in unendlicher Vollkommenheit, ja er produziert sie erst auf Grund seiner unendlichen Vollkommenheit.

Ebenso ist aber auch der göttliche Wille schon vor der idealen Existenz der Kreaturen durch die göttliche Essenz in der vollkommensten Weise orientiert und motiviert. Sein

[1] Stockums l. c.

[2] Vgl. S. 90—101; 133—136.

ganzes Verhalten ist darum bereits vernunftstreng und sittlich-vollkommen begründet und festgelegt, bevor die Ideen existieren. Die Ideen können ihm gar keine Neumotivierung mehr bieten.

Auch in ihrer idealen Existenz sind darum die kreatürlichen Ideen dadurch gut, daß der bereits unendlich vollkommene Gotteswille ihre Ersinnung und ihren idealen Gehalt will um der unendlichen Essenz willen, nämlich als deren mannigfaltige Darstellung und Offenbarung.

Mitnichten aber werden sie gewollt um ihretwillen, als ob sie selbst den göttlichen Willen zum Wollen movieren könnten und als ob die Ideen den Willen in seinem Verhalten neu orientieren und dadurch zu seiner Vervollkommnung beitragen würden. Die Ideen sind nie Leitsterne des göttlichen Willenswirkens, sondern nur die unendliche Essenz dient als Licht und Motiv.[1]

Wenn nun aber der göttliche Wille die Kreaturen nicht deshalb will, weil sie gut sind, sondern wenn ihre Ersinnung und ihre ideale wie reale Existenz auch dadurch gut ist, daß er sie will, ergibt sich dann etwa daraus, daß der Gehalt und die sittliche Qualität, die infolge ihrer Produktion durch den göttlichen Intellekt und infolge ihrer abgestuften Ähnlichkeit mit der Essenz notorisch in den Ideen liegt, von Gott einfach nicht beachtet wird? Mitnichten, im Gegenteil! Er wird sich gerade auf Grund seiner vorgängigen unendlichen Orientierung und Motivierung durch die Essenz absolut vollkommen, sittlich und vernünftig gegen ihren Wert verhalten, ohne aber hierbei durch diesen Wert orientiert und motiviert zu sein.

Hiernach sind auch jene Stellen aus Dorner, Willmann, Werner, Schwane, Harnack zu beurteilen und zu berichtigen, auf welche Stockums sich beruft.[2]

Wenn also der göttliche Wille absolut selbstherrliche Wirkursache seiner Akte ist und er nicht durch die Vernunftgründe, auch nicht durch die Essenz, in Tätigkeit gebracht wird, sondern nur durch sich selbst, so ist er doch deshalb nicht blinde Willkür, nicht unvernünftige und unsittliche Freiheit. Denn

[1] Vgl. besonders S. 142 ff.

[2] Stockums l. c. S. 121, 110, 105, 104.

er betätigt seine selbstherrliche Wirkursächlichkeit nie ohne Motive, nie ohne das unendliche Licht des Intellektes, nie im Widerspruch zur Vernunft, weil er die unendliche Essenz und die rechte Vernunft als sein Motiv, sein Licht, stets wertet und achtet. Er bringt selbst alle Gründe zur Geltung.[1]

Man kann darum ruhig zugeben, daß in der Lehre des Skotus der Wille gleichsam eine dominierende Stellung einnimmt. Aber dies ist nicht in dem Sinn der Fall, daß er wie ein Despot willkürlich die Vernunft vergewaltigt, sondern so, daß er sie als seine ihm ebenbürtige Lichtspenderin in ihrem Wirken bestärkt und respektiert. Es ist darum mehr ein paralleles Ebenbürtigkeitsverhältnis. Der Intellekt hat seinen Vorzug dadurch, daß ohne ihn der Wille überhaupt nicht wirken kann und daß durch ihn der Wille des Rechten bewußt ist. Der Wille aber hat seinen Vorrang dadurch, daß er selbstherrlich und seinem innersten Wesen nach gerade so wirkt, wie es die Vernunft als recht erklärte, und daß er somit in seinem Wirken die ganze Vernünftigkeit enthält in einer höheren, weil sittlich selbstbeherrschten Weise.

G. Grundlagen der absoluten Potenz.

Als eigentliche Grundlage für seine Lehre von der absoluten Potenz dient darum Skotus keineswegs primär ein Freiheitsbegriff, im Sinne absoluter Willkür, die nur logisch gebunden wäre und darum alles irgendwie Denkbare vollbringen könne. Man darf eben einzelne Stellen nicht pressen. Sagt ja sogar St. Thomas, die absolute Potenz Gottes vermöge alles, was logisch denkbar ist.[2]

Auch bei Albert dem Großen finden sich Stellen, welche an indeterministischem Klang den Äußerungen des Skotus nichts nachgeben.[3] Beide Lehrer dürften aber doch erhaben sein über obigen Vorwurf. Aber es ist damit nichts anderes gesagt, als daß alles Logisch-Denkbare irgendwie als Baustein in den göttlichen Weltplänen verwendbar ist. Die Ersinnung

[1] Vgl. besonders S. 84; 168.

[2] s. th. I. q. 25. a. 3, 4, 5.

[3] Lauer, Moraltheologie Alb. d. Gr. S. 28—29, Herder, Freiburg 1911.

und Kombination dieser unendlich-vielen möglichen Weltpläne vollzieht die unendliche Vernunft; der göttliche Wille nimmt zu ihnen Stellung in Harmonie mit dieser Vernunft und gemäß seiner inneren sittlichen Vollkommenheit.

Die wahren Grundlagen für die Lehre des Duns Skotus über die absolute Macht des Gotteswillens sind vielmehr folgende:

Die erste Grundlage bietet die absolute Überlegenheit des Echt-Göttlichen, des Rein-Göttlichen und Formal-Unendlichen über alles Endliche, Geschöpfliche. Infolge dieses abgrundtiefen Unterschieds ist alles Kreatürliche bedeutungslos, sekundär für die Existenz, für den Vollkommenheitsbestand und für das Wirken Gottes.

Die zweite Grundlage für die Lehre von der potentia absoluta bildet sodann die unendlich vielfältige Abbildbarkeit der göttlichen Essenz. Hieraus ergibt sich, daß der göttliche Intellekt unendlich viele Ideen als Abbilder der Essenz ersinnen, daß er ebendarum unendlich viele Weltpläne zusammenstellen muß.

Alle diese unermeßlich vielen Objekte sind aber logisch-vernünftig ihrem Inhalt nach, und alle diese Weltpläne entstammen der unendlichen göttlichen Weisheit. Sie sind darum alle vernünftig, weise und schön.

Zu all diesen Objekten und Weltplänen nimmt die über ihnen schwebende potentia absoluta Stellung, orientiert und motiviert durch das allerhöchste Motiv und Licht, nämlich nur durch die Essenz.

Sobald die potentia absoluta einen bestimmten Weltplan auserkoren hat durch den Willkürspruch ihrer Weisheit, um ihn zu realisieren, hat sie sich an ihn gebunden und sie ist damit selbstbeschränkt oder geordnet geworden. Potentia ordinata heißt also die Macht des göttlichen Willens nicht im Gegensatz zur Unvernunft und Unordnung, sondern im Vergleich zu anderen ebenso vernünftigen und weisen Weltplänen, deren Menge unendlich ist.

Nur als dritte und zwar uneigentliche Grundlage der Lehre von der absoluten Potenz kommt sodann die göttliche Willensfreiheit, aber im Sinne vernunftgemäßer, sittlicher Freiheit, in Betracht. Wenn nämlich nicht gerade der göttliche

Intellekt erklären würde, daß eine Auswahl unter den Weltplänen recht sei, wenn er vielmehr einen bestimmten Weltplan als allein gut und recht bezeichnen würde, so wäre kein Zweifel nach der Denkweise des Skotus, daß der göttliche Wille gerade nur diesen Weltplan erwählen würde. Denn, wie wir sahen, betont Skotus so und so oft, der göttliche Wille entscheide nie gegen die rechte Vernunft, weil er selbst infolge seiner inneren Vollkommenheit nur sittlich recht und vernunftgemäß wirkt.[1]

H. Bedeutung der Lehre von der absoluten Potenz.

In unserer Zeit kann man die Doktrin des Skotus über die absolute Potenz besser würdigen, weil die Fülle immer neuer Erkenntnisse auf allen Gebieten wissenschaftlicher Forschung so recht zeigt, wie weit die Mannigfaltigkeit logischer und realer Möglichkeiten gehen kann, selbst in den moralischen Anschauungen der verschiedenen Völker und Zeiten. Unsere Zeit neigt darum dazu, die Relativität und Wandelbarkeit aller Wahrheit, auch der höchsten sittlichen Normen zu behaupten. Vielleicht ist gerade die Doktrin des Duns Skotus geeignet zu bewirken, daß man einerseits das Auge offen hält für die unwiderlegbaren Mächte der Wirklichkeit, anderseits aber doch das Panier des sittlichen Idealismus, die Allgemeingültigkeit und Vernünftigkeit der höchsten sittlichen Normen, nicht sinken läßt.

Siebter Abschnitt.

Die Gerechtigkeit Gottes.

Die Lehre des Skotus von der göttlichen Gerechtigkeit steht im engen Zusammenhang mit seiner Doktrin über die absolute Potenz des göttlichen Willens.

A. Darstellung nach Cod. Vat. 4290 = Par.

St. Thomas lehrte im Anschlusse an St. Anselm,[2] es gebe eine doppelte göttliche Gerechtigkeit. Die erste bestehe darin,

[1] Vgl. S. 6.

[2] Vgl. hierzu Seeberg, Theologie des Duns Skotus S. 172 ff.

daß Gott so wirke und das tue, was harmoniere mit der göttlichen Wesensgüte. Die zweite beruhe darauf, daß Gott gegenüber den Kreaturen das beachte, was diese ziemlicherweise erheischen. Diese zweite Gerechtigkeit könne Gott manchmal gerechterweise außer acht lassen. Darum könne er z. B. unter Umgehung dieser zweiten Gerechtigkeit auch einen Verdammten retten und einen Gerechten verdammen. Dagegen vermöge es Gott nie gerechterweise, einen Gerechten zu verdammen und einen Verdammten zu retten gemäß jener ersten Gerechtigkeit.

Diese Darlegung gefällt Skotus nicht. Er sagt, jener Doktor lehre andernorts, Gott könne zwar nicht de potentia ordinata einen Verdammten retten und einen Gerechten verdammen, aber er vermöge dies kraft seiner absoluten Potenz. Ebenso lehre dieser Doktor, der göttliche Wille sei die oberste Regel. Daraus folge aber, daß alles Wirken Gottes, auch was von der absoluten Potenz ausgeht, mit Recht vom göttlichen Willen entwickelt werde. Es muß darum alles recht und gerecht sein, ob Gott nun einen Gerechten oder einen Ungerechten verdammt.[1]

Zur Verhütung von Mißverständnissen ist darauf aufmerksam zu machen, daß nach St. Thomas und nach Skotus hier nicht die Verdammung von solchen Gerechten gemeint ist, die stets in Heiligkeit bleiben, sondern von solchen, die auch zuzeiten in der Sünde waren oder doch ohne Gottes Gnade darin gewesen wären. Denn es ist einfachhin Gottes Gnadenkraft, welche vor der Sünde bewahrt und wieder aus ihr erlöst.

[1] Par. IV. d. 46. q. 4. n. 8. Dicit quidam doctor quod Deus non potest iuste secundum primam iustitiam, quae est in ordine ad condecentiam bonitatis divinae, damnare iustum nec salvare damnatum. Sed Deus secundum aliam iustitiam, quae est sec. exigentiam et decentiam Dei in distribuendo et commutando, bene potest salvare damnatum et damnare iustum, quia Deus aliquando talem iustitiam praetermittit . . . l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . Sed quomodo iste Doctor hoc dicit, nescio, quid velit dicere, quod in uno loco dicit, quod de potentia ordinata Deus hoc non potest sed de potentia absoluta; et alibi dicit, quod voluntas divina est prima regula. Et ex hoc sequitur, quod omnis actio Dei sit prima rectitudo voluntatis. Igitur nihil potest agere nisi sec. iustitiam, sive damnet iustum sive salvet iniustum.

Ohne sie wären alle Menschen, Maria und Petrus wie Judas verloren. Parth. Minges hat dies schon deutlich hervorgehoben.[1]

Skotus ist also nicht zufrieden mit der thomistischen Lehre. Es ist ihm unerträglich, daß Gott etwas tun könne, was nicht als gerecht in jeder Beziehung bezeichnet werden muß. Für ihn steht es fest, daß alles, was Gott tun kann, hiermit auch als gerecht erwiesen ist. Wäre es nicht gerecht in jeder Beziehung, so könnte es Gott nicht tun. Skotus opponiert also gerade gegen die Ansicht, daß Gott nach seiner absoluten Macht auch solche Dinge vollbringen könne, die von der Vernunft als nicht gerecht in irgendeiner Hinsicht gebrandmarkt werden könnten.

Weil darum St. Thomas selber sagt, Gott vermöge kraft seiner absoluten Willensmacht alles, was logisch-widerspruchslos ist, so folgert Skotus: Also muß auch alles Logisch-Widerspruchslsose gerechterweise wollbar sein. Denn das steht für Skotus fest als Axiom: Wenn Gott etwas wollen kann, so muß er es auch vernünftigerweise, gerechterweise und sittlicherweise wollen können. Denn mit der rechten Vernunft tritt der göttliche Wille wegen seiner innersten Wesensvollkommenheit niemals in Widerstreit.[2]

Darum zieht Skotus ruhig die Gleichung: Das Logisch-Widerspruchslose ist identisch mit dem Wollbaren.[3]

Desgleichen vollzieht Skotus auch die andere Gleichung: Gottes absolute Potenz muß identisch sein mit seiner Gerechtigkeit. Er akzeptiert den thomistischen Satz: voluntas divina est prima regula. Der göttliche Wille ist die Urregel, das Urgesetz für alles, was betätigt werden kann, und für alle Betätigung. Weil aber das göttliche Wollen ausgeht von dieser obersten Regel, ist es auch das Allerhöchst-Rechte. Wenn also der göttliche Wille etwas tun darf, so ist hiermit erwiesen, daß dies recht ist. Jede Betätigung, die darum Gott irgendwie auslösen kann, ist hiermit als recht erwiesen.[4]

[1] Minges, Gottesbegriff S. 124 u. 128.

[2] Vgl. S. 168.

[3] Vgl. auch S. 67 ff.

[4] Par. IV. d. 46. q. 4. n. 8. = Cod. Vatic. 4290 . . . Voluntas divina est prima regula omnium agibilium et omnium actionum; et actio divinae

Nun zieht Skotus noch den anderen, ebenfalls gut thomistischen Satz heran, daß der göttliche Wille alles Logisch-Widerspruchslose wollen kann.[1]

Nichts, was keinen inneren Widerspruch enthält, widerstreitet absolut dem göttlichen Willen. Es kann irgendwie für ihn als Objekt in Betracht kommen in den unendlich vielen denkbaren Weltplänen, welche dem Willen Gottes in seiner absoluten Potenz als möglicher Wirkungskreis dargeboten werden. Sie alle sind vom Intellekt ersonnen; sie alle sind vernünftig geordnet. In allen sind die einzelnen Ideen eingegliedert und verwertet, wie sie es nach ihrer Ähnlichkeit mit der Essenz erheischen und verdienen. Denn die göttliche Essenz selbst ist ja das Motiv, das den göttlichen Intellekt naturhaft-vernunftstreng bei der Ersinnung der Ideen und Weltpläne bestimmt und beherrscht.[2]

Alles, was darum Gott tun und wirken mag, wird recht und gerecht sein. Darum reicht das Wirkungsfeld und die Wirkungsmacht der göttlichen Gerechtigkeit ebensoweit wie bei der absoluten Macht des göttlichen Willens.

Darum ist die göttliche Gerechtigkeit nicht wie ein Habitus, wie eine Fertigkeit im Wirken, welche zur Betätigung über ein ganz bestimmtes Objekt befähigt und hinzieht und darum nur geschickt macht zu einer von zwei entgegengesetzten Wirkungen — nein, wie die absolute Potenz des göttlichen Willens gleichsam souverän über entgegengesetzten Objekten schwebt, über unendlich vielen, möglichen Weltplänen, und fähig ist, zu allen Stellung zu nehmen, ebenso steht die göttliche Gerechtigkeit souverän und unbeschränkt über allem Denkbaren und kann alles Logische als ihr Objekt beachten.[3]

---

voluntatis, ex hoc quod est a prima regula, est prima rectitudo. Ex hoc enim, quod aliquid competit voluntati divinae, est rectum. Et quamcunque actionem Deus possit habere absolute, ipsa est recta. Vgl. S. 189 Anm. 1.

[1] Vgl. S. 186 Anm. 2.

[2] Vgl. S. 64 ff.

[3] Par. IV. d. 46 q. 4 n. 8. = Vod. Vatic. 4290: Sed quodlibet, quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinae absolute. Igitur quidquid Deus faciat vel agat, erit rectum et iustum. Sic igitur iustitia Dei erit aeque ampla sicut potentia absoluta Dei et per consequens

In diesem Sinne ist also die Gerechtigkeit Gottes, d. h. der göttliche Wille, insofern er bei all seinem Wirken stets so handelt, wie es sich für die göttliche Wesensgüte ziemt, durch nichts Außergöttliches eingeengt: Er wird durch kein endliches Objekt in Bann und Dienst genommen, sondern er schwebt über allem Endlichen schlechthin indifferent und indeterminiert.[1]

Skotus meint darum augenscheinlich, es gebe in Gott nur eine einzige Gerechtigkeit.[2]

Diese einzige Gerechtigkeit zieht und neigt den göttlichen Willen nur zu einem einzigen Akt und zu einem einzigen Objekte hin, nämlich zur unendlichen Liebe der Essenz.[3]

Die Gerechtigkeit Gottes ist darum das Rechtsein (rectitudo) des göttlichen Willens, fließend aus der göttlichen Wesensgüte. Sie ist eine Hinneigung zum unendlich rechten Akte infolge der göttlichen Wesensgüte.[4]

Die Gerechtigkeit ordnet aber auch das gesamte Verhalten des göttlichen Willens gegenüber dem Endlichen; kein Teil des Denkbaren wird dabei vernachlässigt. Sie macht es also dem Willen nicht unmöglich, zu allem Denkbaren Stellung zu nehmen; sie bannt ihn nicht gleichsam hin zu einem Teil des Logisch-Möglichen. Denn sie ist identisch mit der absoluten Potenz oder mit dem göttlichen Willen selbst, der zu allem Logisch-Denkbaren Stellung nehmen kann. Alles, was darum der Wille Gottes wollen kann, vermag er zu wollen schlechthin

---

iustitia in Deo non est sicut habitus, qui determinat ad aliquid determinatum et ad unam partem contradictionis quia nullus habitus potest inclinare ad opposita. Sed potentia voluntatis divinae absoluta est ad opposita. Igitur et iustitia in Deo est ad opposita.

[1] l. c. n. 9. = Cod. Vatic. 4290. Dico igitur ad ista, quod iustitia Dei secundum condecentiam bonitatis non limitatur per aliquid extra, sed est indifferens omnino et indeterminata.

[2] l. c. = Cod. Vatic. 4290. Potest dici . . . quod in Deo non est nisi una iustitia in re et in ratione.

[3] l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . non inclinat nisi ad unum actum et unum obiectum.

[4] l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . unde iustitia dei est rectitudo voluntatis divinae propter bonitatem divinam et inclinantis ad actum rectum propter divinam bonitatem. Vgl. S. 79 ff.

auch in Harmonie mit dieser Gerechtigkeit. Es gibt bei Gott nach Skotus niemals einen Gegensatz zwischen gerechtem und absolutem Wollen. Gott kann nur gerechterweise etwas wollen. Alles, was in den Geschöpfen sich findet, und alles, was von Gott gewirkt werden kann, ist hiermit als geziemend erwiesen, d. h. es harmoniert mit der göttlichen Essenz und Wesensgüte. Denn der Wille Gottes will es. Dieser aber wirkt stets im geziemenden Einklang mit der essentia und bonitas divina.[1]

Nur zu einem einzigen Akte, zur Liebe der unendlichen Wesensgüte Gottes zieht und neigt die göttliche Gerechtigkeit in einer Weise, daß der Gotteswille das Gegenteil hiervon nicht entwickeln kann, daß er also gleichsam in Dienst und Bann genommen wird durch die Essenz. Denn gerade dieser Liebesakt ist das Urrechtsein des göttlichen Willens, wie hinwiederum der göttliche Wille das Urgesetz und die Urregel jedes Aktes ist. Darum kann aber auch kein göttlicher Akt nicht recht oder nicht reguliert sein; jeder Akt ist stets recht und gerecht.[2]

Es ist hier das nämliche gesagt, was wir schon oben hörten, daß nämlich der göttliche Wille in vollgenügender Weise bereits orientiert und motiviert ist, für all sein Wirken einfach durch die göttliche Essenz. Indem er sie liebt und zwar mit einer sittlichen Notwendigkeit, so daß ihm das Gegenteil aus eigenster innerer Vollkommenheit unmöglich ist, besitzt er die prima rectitudo, das Urrechtsein, und handelt er gemäß der Gerechtigkeit. (Vgl. S. 76—93.)

Darum kann man sagen, daß die göttliche Gerechtigkeit identisch mit dem Willen sich und ihm eine Schranke ist

[1] l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . non tamen inclinat ad hunc actum, quia indifferens est talis iustitia Dei et indeterminata ad opposita sicut potentia Dei sive voluntas eius. Et ideo, quidquid voluntas Dei potest velle absolute, potest secundum hanc iustitiam velle et sic condecet, quicquid est in creatura et quicquid fieri potest a Deo, quia voluntas Dei hoc vult.

[2] l. c. n. 10. = Cod. Vatic. 4290. Iustitia potest comparari ad actum, ad quem inclinat. Et iste tantum unus est et non potest in oppositum illius actus, quia est prima rectitudo voluntatis divinae, sicut voluntas Dei est prima regula omnis actus. Et ideo nullus actus a Deo potest non esse rectus sive non regulatus sed semper rectus et iustus.

bezüglich dieses einen, urersten Aktes — Liebe zur Essenz. Dieser Akt ist das Urrechtsein, fließend aus der Urregel.[1]

Weil dieser Akt aber keineswegs den göttlichen Willen unfähig macht, zu allem Denkbaren, zu allen möglichen Weltplänen Stellung zu nehmen, sondern im Gegenteil den Willen geradezu befähigt, vom höchsten Vernunft- und Sittlichkeitsstandpunkt aus seine Entscheidungen über alles Nichtgöttliche ohne Ausnahme zu treffen, ist die göttliche Gerechtigkeit keine Schranke für den göttlichen Willen in dem Sinne, daß sie ihm etwa nur die Stellungnahme über einen Teil des Denkbaren ermöglicht.[2]

Darum offenbart sich naturgemäß die vernünftig sittliche Gerechtigkeit Gottes in allen seinen Entscheidungen, in allen denkbaren Weltplänen; Gott wahrt stets das gerechte Verhältnis unter den Kreaturen.[3]

Allein, sagt Skotus, dies ist eigentlich nicht Gerechtigkeit, nämlich nicht in dem Sinne, daß die kreatürlichen Objekte, die Weltpläne selbst es sind, warum sie realisiert werden und warum Gott sie so wertet und behandelt. Die göttliche Gerechtigkeit ist vielmehr in Gott schon vollkommen vorhanden, bevor es gleichsam Weltpläne gibt. Ihr Verhalten steht schon allseitig fest, bevor Gott gleichsam Stellung zu den Weltplänen nimmt; kein Weltplan nimmt die Aufmerksamkeit und Liebe Gottes so in Bann, daß Gott nicht ebenso voll und ganz alle anderen unendlich vielen Weltpläne würdigen könnte.

Also mit immanenter Vollkommenheit, mit überlegenvollkommener Gerechtigkeit tritt Gott an die Masse des Logisch-Denkbaren bereits heran und wertet es gemäß seiner vollkommenen Gerechtigkeit, welche gründet ganz allein auf seiner unendlichen Essenz.[4]

---

[1] l. c. = Cod. Vatic. 4290. . . . Unde sic potest dici, quod iustitia quantum ad unum actum est limitata sc. quantum ad primum actum, qui est rectitudo a prima regula.

[2] l. c. = Cod. Vatic. 4290: Sed quantum ad omnes alios actus posteriores est illimitata.

[3] l. c. = Cod. Vatic. 4290: Alia vero est iustitia Dei in rebus correspondens creaturae ad creaturam. . . . .

[4] l. c. = Cod. Vatic. 4290: Ista autem iustitia non est. Deus tamen

Die unendliche Überlegenheit des Echtgöttlichen und die absolute Bedeutungslosigkeit alles Nichtgöttlichen oder Nicht-Rein-Göttlichen ist also die Grundlage für den skotistischen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit.

In den Kreaturen liegt nur eine relative Gerechtigkeit. Denn keine Kreatur, kein Weltplan ist so wertvoll, daß er realisiert werden muß; keine Kreatur und kein Weltplan trägt bei zur Vollkommenheit Gottes, so daß dieselben von Gott gewollt werden müßten aus innerer Notwendigkeit. Schlechthin gerecht und recht wird darum etwas Kreatürliches nur dadurch, daß es durch den göttlichen Willen frei gewollt wird. Soweit der Wert und Inhalt der Kreaturen allein in Betracht kommt, sind sie nur relativ gerecht. Sie warten gleichsam auf die Entscheidung des göttlichen Willens, um durch sie endgültig recht zu werden. Denn diesem steht vernunftgemäß die Entscheidung zu, welchem der unendlich vielen, möglichen Weltpläne er das volle Daseinsrecht geben will.

Seiner Wahl entzogen ist nur das Ur-Gerechte, die Liebe zur unendlichen Essenz. Denn dieser Akt ist ebenbürtig der Urgerechtigkeit; sein Gegenteil kann Gott nicht wollen.[1]

Sobald also etwas Kreatürliches oder irgendein Weltplan vom göttlichen Willen gewollt ist, ist er hiermit herausgehoben aus der bisherigen neutralen Sphäre; er steht in Beziehung zur Ur-Regel, dem göttlichen Willen, und durch diese Beziehung ist er schlechthin gerecht und daseinsberechtigt.[2]

Darum entstammt das entscheidende Moment dieser Gerechtigkeit in den Kreaturen nicht vom praktischen oder spekulativen Intellekt, obwohl die Kreaturen ersonnen

---

ita facit sec. iustitiam suam, licet ex se non inclinetur ad hoc magis quam ad oppositum.

[1] l. c. n. 11. = Cod. Vatic. 4290 . . . nam iustitia in creaturis est secundum quid, quantum in ipsis est. Sed iustum simpliciter dicitur, quodcunque Deus vult voluntate sua, sive velit unum fieri sive oppositum eius excepto primo iusto, quod correspondet primae iustitiae, cuius oppositum non potest velle . . .

[2] l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . relatum ad primam regulam, quae est voluntas divina, est iustum simpliciter . . . relatum ad primam regulam sc. superioris erit simpliciter iustum . . . .

sind durch den göttlichen Intellekt und obwohl sie also ihren idealen Wertgehalt, ihre Ähnlichkeit mit der Essenz durch ihn erhalten haben. Das letzte Moment, wodurch die Kreaturen recht sind, kommt vielmehr endgültig von der göttlichen Gerechtigkeit, d. h. vom göttlichen Willen.[1]

Dagegen der innere Wert der Kreaturen sowie ihr entsprechendes Verhältnis untereinander stammt nicht bloß vom göttlichen Willen — denn sie sind ja schöpferisch ersonnen vom Intellekte. Der innere Wertgehalt und das rechte Ordnungsverhältnis der Kreaturen stammt also vom Intellekte und kommt nur insofern vom Willen, als Gott durch seinen Schöpferwillen den realen Kreaturen ihren realen Naturgehalt gab.[2]

Bezüglich des Nicht-Rein-Göttlichen schwebt also die eigentliche Gerechtigkeit Gottes, welche identisch ist mit dem göttlichen Willen in seiner absoluten Potenz, gleich dieser souverän über den unendlich vielen, vernünftigen Weltplänen und ist vernunftgemäßerweise auf keinen derselben verpflichtet.[3]

Die göttliche Gerechtigkeit steht darum zwar nicht unter der Leitung der göttlichen Vernunft insofern, als ob diese in jedem einzelnen Falle eine genaue Vorschrift gebe. Denn gerade die Vernunft konstatiert, daß keine Kreatur ein Daseinsrecht hat; darum kann die Vernunft aus keinem einzelnen Objekt und aus keinem Weltplan kategorische Imperative entnehmen, um sie dem Willen vorzuhalten; das kontingente, endliche Wesen alles Nicht-Rein-Göttlichen macht dies unmöglich. Wohl aber ist die göttliche Gerechtigkeit oder die absolute Potenz des göttlichen Willens stets erleuchtet und motiviert durch die unendliche Essenzerkenntnis; sie steht darum stets

[1] l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . Unde non est haec iustitia in creatura nec per intellectum practicum nec per intellectum speculativum, sed est iustum divina iustitia sc. ratione divinae voluntatis.

[2] l. c. = Cod. Vatic. 4290: Iustum autem aliud in creaturis non est tantum iustum, quia Deus vult nisi antecedenter, inquantum Deus dedit creaturis naturam illam, sed est iustum correspondens mutuo inter creaturas. Vgl. S. 37—39; 91 ff.

[3] l. c. = Cod. Vatic. 4290 . . . Unde ista iustitia Dei non est restrictiva ad unam partem plus quam ad aliam . . . . non restringitur ad hoc vel ad illud.

in Harmonie mit der unendlichen Vernunft und wirkt im Einklang mit den urewigen und ewig-gültigen, kategorischen Imperativen: Deus est diligendus propter se: oder: essentia sive bonitas divina est diligenda propter seipsam.

Wenn darum auch nicht aus diesen Prinzipien sich direkte Folgerungen ableiten lassen, welche den Willen zur Realisierung von Geschöpfen verpflichten könnten — z. B. aus dem Prinzip: Man soll und muß die göttliche Wesensgüte lieben: folgt nicht mit Notwendigkeit der Satz: Also wird Petrus einmal existieren: oder der andere Satz: Also wird Petrus die Seligkeit erlangen: — so handelt der göttliche Wille eben doch stets nur so, wie es sich ziemt für seine unendlich-vollkommene Wesenheit.

So ist die göttliche Gerechtigkeit zwar nicht ein Habitus, der Gott zu diesem oder jenem Akt und kreatürlichen Objekt hindeterminiert, wohl aber ist sie die prima rectitudo, das Ur-Rechtsein des göttlichen Willens. Sie ist recht infolge ihrer Harmonie mit den höchsten sittlichen Prinzipien.[1]

B. Darstellung nach Cod. Ottob. 476 = Ox.

Im älteren Oxforder Sentenzenkommentar finden wir bereits genau dieselbe Doktrin ausgebildet.

In Gott gibt es nur eine einzige Gerechtigkeit.[2] Diese besteht darin, daß Gott so wirkt, wie es sich für seine Wesensgüte ziemt. So neigt diese Gerechtigkeit den Willen zu einem einzigen Akt, daß er nämlich die Essenz in gebührender Weise liebt und wertet.[3]

[1] l. c. n. 12 = Cod. Vatic. 4290. Respondeo, si virtus est recta, quia est conformis conclusioni practicae, multo magis quando est conformis principio practico . . . . Nulla enim conclusio practica de necessitate sequitur ex principio practico in divinis ut, quia Deus vult bonitatem suam, non propter hoc de necessitate sequitur Petrum fore vel Petrum salvari sive aliquid huiusmodi . . . Iustitia in Deo non est habitus inclinans ad unum determinate, sed est prima rectitudo voluntatis divinae.

[2] Ox. IV. d. 36 q. 1. n. 7 = Cod. Ottob. 476. . . . in Deo non est nisi unica iustitia . . . .

[3] l. c. = Cod. Ottob. 476 . . . nullam iustitiam habet nisi ad reddendum bonitati sue illud quod decet eam. Sic et habet unum

Doch diese Gerechtigkeit, welche den Willen nur zur Liebe der Essenz hinneigt und hindeterminiert, modifiziert auch alle jene Willensakte, welche sich auf das Kreatürliche richten.[1]

In all seinem Wirken handelt also der göttliche Wille stets so, wie es der unendlichen Essenz gebührt. Und zwar beschränkt diese Rücksichtnahme auf die Wesensgüte den göttlichen Willen nicht, so daß er etwa bloß zu einem Teil des Denkbaren Stellung nehmen könnte. Auf Grund der Liebe zur unendlichen Essenz ist vielmehr der göttliche Wille fähig, zu allem Logisch-Denkbaren Stellung zu nehmen. Darum besteht kein Gegensatz zwischen dem absoluten und dem gerechten Wollen Gottes, sondern alles Wollen, das Gott möglich ist, ist auch ein gerechtes Wollen. Denn alles Wollen Gottes erfolgt nur in Harmonie mit der Essenz, d. h. es ist für Gott eben keine andere Willensstellungnahme denkbar als eine solche, die sich für seine unendliche Wesensgüte geziemt. Ein Gegensatz zwischen absolutem Wollen und gerechtem Wollen ist für Gott ungehörig. Was er wollen kann, muß er auch gerechterweise wollen können oder er kann es nicht wollen, weil es dann eben nicht harmoniert mit seiner Gerechtigkeit, die auf die göttliche Wesensgüte Rücksicht nimmt.[2]

Weil also alles Wollen Gottes in Harmonie steht mit jener Gerechtigkeit, welche stets Rücksicht nimmt auf die göttliche Essenz oder auf das, was sich gebührt für die göttliche Wesensgüte, so findet sich naturgemäß auch eine Gerechtigkeit oder besser etwas Gerechtes in den Werken Gottes, in den Kreaturen.[3]

actum . . . ad quem determinate inclinat illa iustitia, quae est respectu suae bonitatis.

[1] l. c. n. 8. = Cod. Ottob. 476 . . . illa unica iustitia, quae non inclinat determinate nisi ad primum actum, modificat actus secundarios . . .

[2] l. c. n. 8. = Cod. Ottob. . . . sed ad nullum obiectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, quod sibi repugnet iuste inclinari in oppositum illius, quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest iuste velle, alioquin posset absolute velle et non iuste, quod est inconveniens . . .

[3] l. c. n. 7. = Cod. Ottob. 476 . . . Potest poni aliqua iustitia vel magis aliquid iustum in creaturis.

Darum ist in der Welt ein entsprechendes Verhältnis der Geschöpfe gewahrt.[1]

Auch hier betont Skotus, daß die Gerechtigkeit Gottes stets geordnet ist durch die Vernunft und zwar durch die ewiggültigen Prinzipien z. B. durch den kategorischen Imperativ: Deus est diligendus. Deswegen kann sie aber auch alles Wollen, das auf die unendliche Masse des Denkbaren geht, ordnen. Denn sie selbst ist orientiert und geordnet durch die Essenz. Die Essenz ist aber der allumfassende Wurzelstock, das Vorbild und Urbild alles Denkbaren. Darum ist die göttliche Gerechtigkeit zwar eine universale und radikale, d. h. durch allgemeine Prinzipien geordnete, wurzelhafte, alles umspannende Tugend. Aber gerade darum wird durch sie der göttliche Wille befähigt, gerechterweise Stellung zu nehmen zu allem Denkbaren.[2]

Wie diese Stellungnahme von Gott betätigt wird, spricht Skotus hier klar aus: Wenn die Beobachtung von an sich gerechten Gesetzen nur Einzelnen nützen, dem ganzen Staate aber schaden würde, so ist es gerecht, diese Gesetze nicht zu halten. Was sich für die göttliche Wesensgüte ziemt, ist das höchste Gut und das wahrhafte Allgemeinheitsgut. Dies zu lieben, dazu ist Gott schlechthin determiniert. Alles Kreatürliche aber ist im Vergleich zu diesem unendlichen Gut nur ein Einzelgut. Dies ist darum nur dann gut, wenn es hingeordnet ist auf das höchste Gut oder wenn es mit ihm harmoniert.[3]

Darum kann Gott diese kreatürlichen Güter mit Recht auch überhaupt nicht realisieren, weil sie nicht notwendig sind für den Bestand des höchsten Gutes. Oder er kann frei

[1] l. c. n. 9. = Cod. Ottob. 476. Iustum dicitur esse in creatura ex correspondentia unius creati ad aliud. . . .

[2] l. c. n. 10. = Cod. Ottob. 476. . . Iustitia autem quae est in Deo unica . . . concorditer inclinat primo principio practico, puta: Deus est diligendus . . . . non est nisi quasi universalis et radicalis virtus, a cuius rectitudine natae sunt omnes iustitiae particulares procedere . . . .

[3] l. c. n. 11. = Cod. Ottob. 476 . . . Deus simpliciter determinatur ad iustum publicum . . . quod est iustum condecens bonitatem suam. Omne autem aliud iustum est particulare et nunc hoc iustum, nunc illud iustum, secundum quod ordinatur vel congruit huic iusto . . .

wählen unter den unendlich vielen, möglichen Weltplänen, weil keiner von ihnen für den Bestand Gottes unentbehrlich ist.

Schlechthin recht und gerecht ist darum nichts Kreatürliches kraft seines eigenen Inhalts. Es wird vielmehr schlechthin recht und daseinsberechtigt nur dadurch, daß es in Beziehung steht zur Urgerechtigkeit, d. h. daß es aktuell gewollt ist vom göttlichen Willen.[1]

Gerechtigkeit hat darum Gott aus innerer Notwendigkeit nur zu üben gegen sich selbst, weil er nur sich selbst gleichwertig und ebenbürtig ist.[2]

Darum ist Gott auch nur seiner Wesengüte gegenüber zur Liebe verpflichtet. Ihr ist er Liebe schuldig. Diese Liebe wird dem göttlichen Willen als Gerechtigkeitspflicht auferlegt durch den kategorischen Imperativ: Deus est diligendus. Die Erfüllung dieses Gebotes in ebenbürtiger, also unendlicher Weise ist darum Gerechtigkeit.[3]

Auch in der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit tritt bei Skotus wieder hervor die Betonung der absoluten Überlegenheit des Rein-Göttlichen und Unendlichen gegenüber allem Geschöpflichen. Aber ebenso klar wird es, daß gerade Skotus die absoluteste Vernünftigkeit allen göttlichen Wollens zur Geltung bringt. Die göttliche Gerechtigkeit ist nach Skotus allerdings identisch mit der absoluten Potenz Gottes. Aber gerade diese handelt nie gegen die Vernunft, sondern sie wirkt stets vernünftig und gerecht. Darum ist das absolute Wollen stets gerecht. Ein absolutes Wollen Gottes im Sinne von widervernünftigem, ungerechtem Wollen Gottes gibt es nach Skotus nicht. Denn alles Wollen Gottes muß stets geziemend sein für die göttliche Essenz. Diese aber ist die Grundlage und der Mutterboden aller Vernunft und sittlichen Güte. Sie ist das durch sich selbst Unendlich-Gute.[4]

[1] l. c. n. 12. = Cod. Ottob. 476. . . . nihil est determinate iustum . . . simpliciter iustum tantummodo est relatum ad primam iustitiam, quia sc. actualiter volitum a divina voluntate.

[2] l. c. = Cod. Ottob. 476 . . . dico quod non est ibi aequalitas simpliciter nisi ad seipsum, ideo nec iustitia simpliciter nisi ad se. . . .

[3] l. c. . . . dico, quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam.

[4] Vgl. S. 29 Anm. 1; 80 ff.

Achter Abschnitt.

Die Edelgüte (liberalitas) Gottes.

Wie wir soeben hörten, gibt es für Gott eigentlich nur gegenüber seiner eigenen Essenz ein pflichtmäßiges, durch kategorische Imperative gefordertes Gerechtigkeitsverhältnis. Denn nur Gott allein ist sich selbst gleichwertig, ebenbürtig.[1]

Trotzdem aber sind die Kreaturen und ihr Wesensinhalt von Gott vernunftgemäß gewertet. Darum kann man doch sagen, es bestehe einigermaßen ein Gleichwertigkeitsverhältnis zwischen Gott und den vernünftigen Geschöpfen. Dies müßte man sich denken wie ein Verhältnis zwischen dem Herrn, der weit in Würde und Wert seinen Sklaven überragt.[2]

Darum schuldet es also Gott aus vernunftstrenger Pflicht zwar nur seiner Essenz, daß er sie liebe. Wohl aber schuldet es Gott den Kreaturen aus Edelgüte, daß er ihnen alles schenkt, was ihre Natur erheischt. Denn dieses Heischen verleiht ihnen sozusagen einen Rechtsanspruch. Es liegt in ihnen etwas, was Gott als etwas Berechtigtes nicht übergeht oder übersieht. Zwar ist Gott völlig frei in der Erschaffung und Erhaltung der Geschöpfe, so daß alles existierende Außergöttliche nur dadurch und nur so lange schlechthin daseinsberechtigt und gerecht ist, als Gott es existieren lassen will. Denn gerade die unendliche Vernunft konstatiert, daß nichts Kreatürliches wegen seines eigenen Wertes existieren muß; kein kategorischer Imperativ fordert von Gott, daß er irgend etwas Geschöpfliches erschaffen soll und muß. Gerade die unendliche Vernunft stellt fest, daß es rein vom Belieben des göttlichen Willens abhängt, ob er über irgend etwas Kreatürliches sich gnädig erbarmen und die Rechtsschwäche desselben gütig ergänzen will, indem er dasselbe freiherrlich und edelgütig ins Dasein ruft. Aber eben wegen seiner Edelgüte ist Gott den Kreaturen schuldig, daß er ihnen schenkt, was sie

[1] Ox. IV. d. 46. q. 1. n. 12. = Cod. Urb. 118 und Cod. Ottob. 476: . . . Vgl. S. 285 Anm. 2.

[2] l. c. Sed aequalitas aliqualis potest ibi poni, qualis potest esse domini excedentis valde ad servum excessum . . .

ihrer Natur nach erheischen. Also nicht aus Gerechtigkeit, fußend auf vernunftstrenger Ebenbürtigkeit, sondern infolge der ihm eigentümlichen Edelgüte ist Gott den Kreaturen gegenüber Schuldner in gewissem Sinne.[1]

Skotus wertet die Gerechtigkeit und damit das pflichtmäßige und vernunftstreng-abwägende Ebenbürtigkeitsverhältnis sehr hoch. Darum sagt er, die strafenden Gerechtigkeitsakte gehörten zu den vornehmsten Akten. Denn die vergeltende Strafe wird vollzogen um ihretwillen, um ihres sittlichen Gehaltes willen. Die Besserung des Bestraften kann nebenbei eintreten, ist aber nicht der Hauptzweck der rächenden Strafe. Hauptzweck derselben ist vielmehr, daß die Schuld durch die Strafe wieder geordnet und das übertretene Strafgesetz beobachtet werde. Dies ist nicht Grausamkeit. Denn der höhere Zweck hierfür ist das Gemeinwohl. Da nun Gott selbst das wahre Allgemeinheitsgut, das rechte Gemeinwohl ist, so ist er der letzte Zweck auch aller rächenden Strafen.[2]

Weil nun die Akte der strafenden Gerechtigkeit Gott selbst, das allgemeine, höchste Sittlichkeitsgut zum Endzweck haben, so gehören sie zu den vornehmsten Gerechtigkeitsakten. Ihre Ausübung ist ein Vorrecht des Gesetzgebers allein.[3]

Höher als die rächenden Strafakte steht nur der Belohnungsakt. Denn auch er gebührt gleich den Strafakten

[1] l. c. . . . Tamen sec. veritatem nihil est determinate iustum extra Deum nisi sec. quid. . . . simpliciter iustum tantummodo est relatum ad primam iustitiam, quia sc. actualiter volitum a divina voluntate . . . dico quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam. Creaturis autem est debitor ex liberalitate sua, ut communicet eis, quod natura sua exigit, que exigentia in eis ponitur quoddam iustum quasi secundarium obiectum istius iustitiae.

[2] Ox. IV. d. 14. q. 2. n. 8. = Cod. Ottob. 476. . . Dico quod vindicare non est principaliter propter correctionem puniti, licet quandoque illa correctio sequatur, sed est per se, ut ordinetur culpa per poenam et ut observetur lex punitiva, in quam transgressum est. Et cum dicitur, hoc esse crudelitatis, patet quod non, quia ulterior finis est bonum commune . . . vindicans (vindicat) non gratia correcti per se, nec gratia sui ipsius sed gratia legis et ulterius gratia boni communis et tunc gratia sui, si est ipse finis legis, ut est in proposito.

[3] l. c. . . . Et forte iste actus est nobilior inter omnes actus iustitiae . . . quia ille est proprius legislatori et nulli alii conveniens . . . actus autem qui excellentiori personae est proprius, caeteris paribus est excellentior.

als Vorrecht dem Fürsten allein. Aber während beim rächenden Strafakt Schuld, Strafe und schuldige Person in Betracht kommen, stehen diesen Dingen beim Belohnungsakt als höhere Momente das Verdienst, der Lohn und die des Lohnes würdige Person gegenüber.[1]

In diesen Erörterungen tritt klar hervor, daß Skotus das freie edelgütige Belohnen und Ausspenden als sehr hohes, ja als höchstes sittliches Moment im göttlichen Willen schätzt und ansetzt.

Die Edelgüte, diese überfließende, frei sich herablassende vornehme Güte gehört zum Wesen des göttlichen Willens. Sie wirkt schon in den Urtiefen Gottes, im Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit: Vater und Sohn produzieren liberaliter, d. h. in edler Selbstherrlichkeit und doch in sittlich-heiliger, edelster Notwendigkeit, kurz aus Edelgüte den Hl. Geist.[2]

Diese Edelgüte ist der Grundzug des göttlichen Willens in seinem Verhalten gegen alles, was Gott gegenüber nicht ebenbürtig und ihm nicht gleichwertig ist, also gegenüber aller Kreatur: eine grenzenlose und ohne jede Selbstsucht ausströmende Güte aus edelster Freiheit.[3]

Die ganze Schöpfung und erst recht die Neuschöpfung oder Erlösung wurzelt letzten Endes in ihr. Denn alle Gnade, welche Christus, der erlösende Gottmensch empfing,

---

[1] l. c. Sed adhuc actus praemiandi est excellentior, quia cum ista excellentia communi utrobique, sc. quod soli principi convenit, praemiare habet utrumque extremum nobilius, sc. meritum, pro quo fit, et praemium, quod confertur, et personam meritam, cui confertur, quae excellunt poenam, culpam et personam ream . . .

[2] Ox. I. d. 18. q. 6, n. 8. = Co. Urb. 116 . . . accipiendo „Spiritus Sanctus" pro spirato voluntate casta et sancta Patris et Filii . . .

l. c. n. 6. Spiritus Sanctus ex vi processionis suae est primus amor et infinitus et procedens per actum amoris a Patre et Filio eum liberaliter producentibus.

[3] De prim. princ. c. 4. n. 36: Tu bonus sine termino bonitatis tuae radios liberalissime communicans.

Ox. I. d. 8. q. 5. n. 13. Agens perfectum agit ex liberalitate, hoc est, non expectans perfectionem a producto.

wurde ihm geschenkt ohne alle vorherigen Verdienste aus göttlicher Edelgüte.[1]

Einen Lohn, den man durch Verdienst erwerben könnte, ohne Verdienst zu empfangen, wäre nicht ruhmvoll. Aber etwas, was so erhaben ist wie die Glorie und Gnade Christi, so daß es nicht verdient werden kann, so etwas zu besitzen durch die reine Edelgüte des Spenders, dies ist hehrer, vornehmer, als wenn man etwas Geringeres besäße infolge vielfältiger vorheriger Verdienste.[2]

Nichts Gutes bleibt unbelohnt und nichts Böses bleibt unbestraft; aber Gott ist hierbei ein überreicher Belohner des Guten und ein zurückhaltender, milder Bestrafer des Bösen.[3]

Man kann nicht sagen, wenn Gott so überfließend und herablassend in seiner Edelgüte Gutes austeile, handle er gegen die Gerechtigkeit oder gegen die strenge und rechte Vernunft. Denn, wenn man jemand ein ihm geschuldetes Gut entziehen oder ein nicht verschuldetes Übel antun würde, so wäre dies Ungerechtigkeit. Dagegen wenn man jemandem etwas gibt, was man ihm nicht schuldig war, so ist dies nicht ungerecht und nicht schlecht. Denn sonst wäre ja der Edelgütige ungerecht und schlecht. Gutes zu tun, Gutes auszuteilen, ohne daß man es schuldig ist, ohne daß man dazu vernunftstreng verpflichtet ist, das ist Edelgüte.

Mag also auch Gott den Guten gegenüber verpflichtet sein, ihnen Geschenke zu geben, so ist er es doch nicht den Sündern schuldig. Tut er es aber doch, so ist es Edelgüte und Barmherzigkeit.[4]

---

[1] Ox. III. d. 20. q. un. n. 9. = Cod. Urb. 117. . . . dedit Christo sine meritis praecedentibus ex liberalitate sua.

[2] Ox. III. d. 18. q. un. n. 13. = Cod. Urb. 117 . . . gloriosius est habere praemium pro merito quam sine merito . . . dico quod verum est de praemio, quod potest haberi ex merito . . . Et nobilius est habere actum, ad quem non potest praecedere meritum, ex liberalitate dantis, quam habere actum debiliorem cum multo merito praecedente.

[3] Par. IV. d. 22. q. un. n. 8. . . . Nullum opus bonum manet irremuneratum nec malum impunitum, licet Deus sit abundans retributor bonorum et remissus punitor malorum.

[4] Par. IV. d. 46. q. 4. n. 23. . . . subtrahere bonum debitum vel infligere malum indebitum est iniustitiae. Sed dare alicui, quod non est debitum, nec est iniustitae nec malum, quia sic liberalis esset iniustus et malus. Libe-

Neunter Abschnitt.

Die Barmherzigkeit Gottes.

So wird also das gesamte Walten des göttlichen Willens durchdrungen von seiner Edelgüte. Auf ihrer höchsten Stufe aber wird die Liberalität oder Edelgüte zur Barmherzigkeit.

Denn diese ist jener Habitus oder jene forma, also eine Geneigtheit des Willens, vermöge deren wir einen Widerwillen, einen Gegenwillen haben gegen das Elend des Nächsten.[1]

Das Wort misericordia, „Barmherzigkeit" kommt daher, daß man ein Herz hat voll Erbarmen, voll Gefühl mit fremdem Elend, daß man also mitleidet und teilnimmt am Elend des anderen.[2]

Gott hat nun zwar nicht Barmherzigkeit im Sinne von Schmerz oder mitfühlendem Trauern, wohl aber im Sinne eines Gegenwillens gegen die miseria der Geschöpfe. Denn alles Gute tritt dadurch ein, daß Gott es will. Das Wollen Gottes führt also das Gute herbei.[3]

Mit anderen Worten: Die Edelgüte des göttlichen, positiv wollenden Willens ist die Ursache für alles Gute. (Liberalität.)

Ebenso aber wird etwas nur dadurch verhindert, daß Gott einen Gegenwillen gegen dasselbe hat, daß er es positiv nicht will, nicht mag.[4]

Und ebendarum wird alles Elend, d. h. Schuld und Strafe, vor allem die ewige Verdammnis nur dadurch verhindert oder

---

ralitatis enim est, dare alicui bonum indebitum. Licet igitur bonis sit debitor donum dare, non tamen peccatoribus est debitum. Sed si datur eis, est liberalitas et misericordia.

[1] Ox. IV. d. 46. q. 2. n. 2. = Cod. Ottob. 476: Misericordia in nobis est habitus vel, qualitercumque dicatur, forma, qua nolumus miseriam alterius . .

[2] l. c. . . . misericordia id est miserum cor habens, quia [Cod. Ottob. 476 hat hier quasi] compaciens miserie aliene in hoc habet cor miserum, hoc est communicans in miseria . . . Cod. Urb. 118 scheint hier weniger klar zu sein: misericordia id est misericordiam habens, quia compatiens miseriae alienae in hoc habet cor miserum hac communicans in misericordia . . . .

[3] l. c. Nullum bonum evenit nisi volente Deo . . . Cod. Ottob. 476 hat ebenfalls: nullum bonum etc. Dagegen Cod. Urb. 118 hat ganz sinnstörend: Nomen bonum etc.

[4] l. c. Nihil prohibetur, ne eveniat, nisi Deo nolente.

wieder weggenommen (Sündenschuld), daß Gott gegen ihr Vorhandensein und gegen ihren Eintritt einen positiven Widerwillen hat.[1]

Dieser Widerwille, dieses Nicht-Wollen im positiven Sinne, also dieser aktive Gegenwille gegen die miseria, d. h. gegen culpa und poena, besonders gegen die ewige Strafe ist die göttliche Barmherzigkeit in eigentlichem Sinne.

Wegen dieser großen Barmherzigkeit und Güte gegen die Auserkorenen ist die Bekehrung auch noch im Augenblicke des Todes möglich.[2]

Man darf nicht sagen, Gott gebe hierdurch Anlaß zur Sünde bis zum Ende, wenn er die Buße im Sterben noch heilsam und nützlich sein lasse. Im Gegenteil, man muß sagen, Gott gebe bis zum letzten Augenblick Gelegenheit zum Gutestun und zum Aufhören vom Sündigen, indem er durch die Möglichkeit einer fruchtreichen Buße im Sterben der Gefahr der Verdammung vorbeugt.[3]

„Nach dir, wenn es ginge," so redet hier Skotus seinen rigoristischen Gegner wie in einer Disputation an, dann dürfte der, welcher ein einziges Mal absolviert worden ist, niemals mehr von seinen Sünden losgesprochen werden, wenn er etwa zum zweiten Male wieder gefallen wäre.[4]

Ferner gehe aus der fruchtreichen Buße auf dem Todbette die Rechtfertigung eines Sünders hervor. Diese aber sei ein Gut, das durch seine Größe all das Böse überrage, was geschehen könne infolge der Gelegenheit zur Buße in extremis.[5]

Es ist hiermit klar, daß nach der eigentlichen Denkweise des Skotus der Unterschied zwischen der göttlichen Gerechtig-

[1] l. c. Nulla miseria tollitur nisi Deo nolente illam inesse.

[2] Par. IV d. 20 q. un. n. 9 . . . in hoc apparet misericordia Dei maxima et bonitas ad electos suos, quia nunquam eos relinquit sine aliquo remedio ad salutem.

[3] l. c. . . . poenitentia autem extrema ex hoc, quod est salubris et utilis ad salutem alicui, non dat occasionem peccandi usque ad illud tempus sed magis bene faciendi et cessandi . . . fructuosa est et bona, quia providet periculo damnationis illorum, qui sunt in extremis.

[4] l. . . . . sed per te semel absolutus a peccatis et postea recidivans nunquam debet iterum absolvi. . . .

[5] l. c. Provenit etiam ex ea maius bonum, quando habetur iustificatio peccatoris, quam sit totum malum occassione eius.

keit und Barmherzigkeit darin besteht, daß für erstere die göttliche Wesensgüte als Urobjekt dient, während letztere auf die Fernhaltung der Sündenschuld und Verdammnis hinarbeitet, selbst wo die Kreaturen keinen Rechtansspruch darauf haben.

Infolge seiner Gerechtigkeit handelt Gott pflichtgemäß und so, wie es sich geziemt gegen seine Wesensgüte. Kraft seiner Barmherzigkeit spendet er den Kreaturen Gutes weit über das Maß hinaus, das sie kraft ihrer Natur erheischen, besonders durch Verzeihung der Sünden und Fernhaltung der Verdammnis.[1]

Die göttliche Edelgüte neigt sich frei herab zu den Kreaturen und spendet ihnen ungezwungen alles Gute, auch das Dasein. Durch sie wird Gott aber auch Schuldner der Geschöpfe, so daß er um ihretwillen ihnen alles gibt, was ihre Natur erheischt.

Die Barmherzigkeit fügt dem noch hinzu, daß sie auch dann Gutes spendet, wenn kein Naturheischen vorliegt, ja wenn durch Sünde und Schuld die Kreatur alle Rücksichtnahme Gottes verwirkt hat.

Zehnter Abschnitt.

Prädestination und Reprobation.

Der Kulminationspunkt des göttlichen Willenswirkens gegenüber den vernünftigen Geschöpfen ist die Prädestination, als deren Gegensatz sich die Reprobation ergibt. Hier müssen naturgemäß die Gerechtigkeit, die Edelgüte und die Barmherzigkeit zusammenwirken.

A. Die Prädestination ein Willensakt.

Die Prädestination ist nach Skotus ein Willensakt. Durch ihn wird ein intellektuelles, vernünftiges Geschöpf auserkoren für Gnade und Glorie und hingeordnet auf deren Empfang und Besitz.

[1] Ox. IV. d. 46 q. 3 n. 2 = Cod. Ottob. 476 . . . sustinendo tamen secundam viam patet, quod iustitia et misericordia non sunt formaliter idem . . .

Daß Skotus die Prädestination als Willensakt bezeichnet, geschieht im Gegensatz zu St. Thomas, der sie als Intellektsakt definiert. Doch ist der Widerstreit nicht sehr groß. Denn weil Skotus lehrt, es sei nie ein Wollen möglich ohne ein Denken, so meint er, man könne die Prädestination auch als Intellektsakt fassen, da dieser Kürakt des Willens begleitet sei von einer Intellektstätigkeit.[1]

Dieser göttliche Kürakt wird von uns fälschlicherweise wie etwas Vergangenes betrachtet. Darum erscheint es uns, als ob Gott keine Freiheit mehr habe bezüglich der Prädestination. Wir müssen uns aber die Ewigkeit als ein ewiges „Jetzt" denken. Darum muß man sich das göttliche Küren auch so vorstellen, als ob es gerade jetzt erst vollzogen werde, als ob Gott eben jetzt erst anfange zu wollen, als ob sein Wille für nichts bereits festgelegt sei.[2]

Gleichwohl aber ist es sicher, daß genau das geschieht, was Gott mit letztgültiger Willensentscheidung will.[3]

In der realen Welt der Geschöpfe ist nun der Wille oder die Liebe Gottes die totale Ursache aller Güte. Alle Realität, Existenz und Wesensgehalt der Kreaturen, also alle ihre

---

iustitia respicit pro primo obiecto bonitatem divinam, misericordia autem respicit aliquid in creatura praetermisso etiam iusto, quod potest esse in creatura sc. exigentia, quia non est misericordia in Deo respectu eius quod est iustum in creatura. . . .

[1] Ox. I. d. 40 q. un. n. 2 = Cod. Urb. 116 . . . praedestinatio proprie sumpta dicit actum voluntatis divinae videlicet ordinem electionis per voluntatem divinam alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam, licet posset accipi pro actu intellectus concomitantis istam electionem. . . .

[2] l. c. . . . semper recurrimus ad actum voluntatis divinae quasi praeteritum, ideo quasi non concipimus libertatem in voluntate illa ad actum, quasi iam sit positus absolute a voluntate. Sed ista imaginatio falsa est. Illud enim nunc aeternitatis, in quo est iste actus, semper praesens est et ita intelligendum est de voluntate divina sive volitione eius ut est huius obiecti, sicut per impossibile nunc inciperet Deus habere velle in isto nunc. Et ita libere potest Deus in nunc aeternitatis velle quod vult, sicut si ad nihil esset voluntas sua determinata. . . .

[3] Ox. I. d. 46 q. un. n. 2 = Cod. Urb. 116 . . . quando voluntas divina determinat se ad ponendum aliquid in esse ultima determinatione, illud erit.

reale Güte wird durch den göttlichen Willen und durch das göttliche Lieben erst hervorgebracht. Darum treten die Kreaturen nicht mit einer Pflichtforderung an den göttlichen Willen heran. Er ist ihnen nicht schuldig, sie realisierend zu lieben.[1]

Nichts Kreatürliches wird also deswegen geliebt, weil es Güte besitzt, sondern umgekehrt ist es: es empfängt erst alle reale Güte durch die göttliche Liebe, es ist gut durch den göttlichen Willen.

Bei uns Menschen und unserem Willen ist es anders. Wir stehen mitten in der realen Welt der Sachen und der Personen. Darum haben für uns die Dinge und Personen bereits eine reale Güte. Diese müssen wir respektieren. Wenn daher zwei Personen existieren, welche beide in gleicher Weise geliebt und auf ein Ziel hingeordnet werden können, und sie tragen hiermit ihrerseits in sich schon den Vernunftgrund, warum sie liebenswürdig sind, nämlich ihre reale Güte, so sündigt jener Wille, welcher die eine Person bevorzugt. Für Gott und seinen Willen trifft dies aber nicht zu, weil er vor und über der realen Welt steht und erst alle Güte der Geschöpfe und somit alle Gründe für deren Liebenswürdigkeit hervorbringt. Er kann darum unter den unendlich vielen möglichen Personen diejenigen realisierend lieben, welche er will, ohne dabei durch ungerechte Bevorzugung von Personen (acceptatio personarum) sich zu verfehlen.[2]

Ebendeshalb muß Gott auch nicht allen Personen die gleichen Gaben und Güter schenken. Er bleibt trotzdem die

[1] Par. I. d. 41 q. un. n. 9 . . . in Deo autem diligere est causa bonitatis et ideo nullum ibi est debitum diligendi.

[2] Ox. I. d. 41 q. un. n. 14 = Cod. Urb. 116 . . . quando sunt aliqua duo aeque volibilia et ordinabilia [Cod. Urb. 116 hat hier nur mobilia] ad aliquem finem et ex parte sui habent rationem illam, propter quam sunt volenda ab aliqua voluntate, voluntas praeacceptans unum illorum altero ad illum finem peccat sec. acceptationem personarum. Talis est omnis voluntas creata, quia respectu illius bonitas amabilis est ratio recte amandi. Non sic voluntas increata respectu alicuius boni alterius ab essentia sua. Nullum enim aliud bonum quia bonum ideo amatum ab illa voluntate sed e converso. Et ideo non potest accipere personas, quia non est in eis bonitas, quae sit ratio amandi.

höchste Wesensgüte und teilt seine Gaben aus in verschiedener Weise kraft seiner Freiheit. Dabei zeigt er gerade seine Edelgüte, d. h. seine frei sich herablassende, keineswegs notgedrungene Güte. So kann er zwei gedachten Personen, die an sich noch ganz gleich sind, verschiedene Gaben bestimmen. Er begeht hierdurch keine Ungerechtigkeit. Denn den gedachten Personen ist Gott überhaupt nichts schuldig.[1]

B. Grundlose Prädestination und Reprobation?

Hat nun Gott einen Grund dafür, warum er z. B. Petrus zur ewigen Glorie prädestiniert und warum er Judas reprobiert?

a) Über St. Augustin kann Skotus sich nicht ganz klar werden, weil dieser Kirchenvater zweimal irrte, dann zweimal widerrief und es nicht festzustehen scheint, welches seine letzte unwiderrufene Meinung über die vorliegende Frage war.[2]

b) Der Magister Peter der Lombarde dagegen lehre, es gebe kein Verdienst weder für die Berufung zur Glorie noch für die ewige Verstoßung.[3]

c) Wieder andere, sagt Skotus und er meint damit St. Thomas und dessen Anhänger, behaupten, der allgemeine Grund, warum Gott überhaupt prädestiniere, sei die Erhabenheit und die Verherrlichung der göttlichen Güte. Dagegen gebe es dafür, daß gerade dieser oder jener bestimmte Mensch, also z. B. Petrus und nicht Judas, zur Glorie geführt werde, keinen speziellen Grund und keine andere Ursache als den göttlichen Willen.[4] So liege auch in der Materie selbst kein

[1] l. c. Respondeo quod summa bonitas potest stare cum liberali communicatione, licet illa non sit aequalis omnibus. Potest enim summe bonus es libertate libere communicare et ut ostendat se non necessarioliberalem sed liberalem libere communicativum. Potest sic liberalis duobus apprehensis aequalibus velle bonum non aliqualiter communicare aequaliter. Nec in hoc fit iniustitia aliqua . . . quia nihil est ibi debitum. . . .

[2] Cod. Pal. 993 d. 41: In ista questione aliquando erravit bis augustinus . . . retractat bis augustinus.

[3] l. c. Alia est opinio magistri . . . quod nullum sit meritum predestinacionis nec reprobacionis.

[4] l. c. Aliter dicunt quidam quod loquendo in generali de praedestinacione est aliqua ratio sc. magnificentia divine bonitatis sed in speciali quare iste predestinatur et non alius non est aliqua causa nisi divina voluntas.

Grund, warum der eine Teil eine edlere Seinsweise von Gott erhalten habe als der andere. Auch der Töpfer bilde verschiedene Gefäße aus derselben Tonmasse. Der Grund dafür sei die Ordnung und der Bedarf des Hauses. Dagegen warum gerade dieser Teil des Tones für die edleren Gefäße, der andere für unedlere genommen wurde, dafür gibt es keinen speziellen Grund, sondern dies ist eben der Wille des Töpfers.[1]

In der Druckausgabe Waddings heißt es noch, die Berufung zur Glorie und die ewige Verstoßung stellen zusammen besser die Vollkommenheit Gottes dar, als wenn nur eines von beiden geschehen würde.

Wie ferner in der Materie selbst kein Grund dafür liege, warum der eine Teil derselben in der Form des Feuers erschaffen sei, der andere in der Stein- oder Wasserform, so gebe es auch im Reiche des Geistes und der Gnade keinen Grund, warum die Vernunftwesen teils auserkoren und teils verworfen werden.[2]

d) Skotus bekämpft indirekt diese Doktrin, indem er eine andere zitiert, nämlich diejenige Heinrichs von Gent.

Mit Recht sage dieser Lehrer, Schuld und Strafen tragen direkt nicht bei zur Vollkommenheit des Universums. Darum dienen sie auch nicht direkt zur Darstellung der göttlichen Wesensvollkommenheit. Es bestehe nämlich zwischen dem sittlichen und dem natürlichen Seinsgebiete ein großer Unterschied. Alle Arten des natürlichen Seins dienen zur Darstellung der Vollkommenheit, nicht aber alle Arten des sittlichen Seins. Nur das Gute und die Seligkeit stellen ihrer Natur nach Gottes Wesen dar, nicht aber ebenso das Böse und das Unheil (Verdammung).

Ferner würde doch wohl die Verdammung der Dämonen ausreichen. Sie sei ja wesentlich die nämliche wie die Verdammnis von Menschen.

Außerdem könne die göttliche Vollkommenheit besser dargestellt werden durch verschiedene Barmherzigkeitsord-

[1] l. c. materia sec. se considerata non habet rationem ex parte sui quare sec. unam partem sui sit sub forma nobiliori . . . ratio in generali quare sic diversa vasa format est ordinacio et dispositio domus que hoc requirit; sed ratio in speciali quare hec vasa sunt in contumelia et non illa non est ratio sed voluntas facientis.

[2] Ox. I. d. 41 q. un. n. 4—5.

nungen, also durch Weltpläne, gekrönt durch den Sieg der göttlichen Erbarmung, als durch Gerechtigkeitsordnungen, d. h. Weltpläne mit dem Triumph der rächenden Gerechtigkeit.

Man könne auch nicht sagen, Gott lasse die Sünden zu, um sie zu strafen. Denn ein Mensch, der Sünden hindern könnte und es nicht tut, würde sündigen. Gott läßt vielmehr die Defekte zu, um sie zum Guten zu wenden wie die Blindheit des Blindgeborenen.[1]

Im Cod. Pal. fügt Skotus noch einen anderen Grund desselben Doktors bei: Die Verdammung mancher Kreaturen trage nicht zur Vollkommenheit des Universums bei. Denn selbst wenn alle Geschöpfe verdammt würden, würde doch die Vollkommenheit des Universums keine Einbuße erleiden.[2]

Heinrich von Gent sucht darum nach einem Grund für die Prädestination und Reprobation. Diesen findet er im guten oder schlechten Gebrauch der Willensfreiheit: Gott sieht voraus, daß der eine seinen freien Willen gut und der andere ihn schlecht gebrauchen wird.[3]

C. Skotus für St. Thomas gegen Heinrich v. Gent.

Doch Skotus ist auch mit sieser Ansicht Heinrichs von Gent nicht zufrieden. Er führt gegen sie zugunsten der thomistischen Doktrin folgende Gründe ins Feld:

Zuerst will Gott, daß jemand seine Willensfreiheit gut gebrauche, und ordnet es so, daß dies auch wirklich geschieht. Dann erst kann Gott es wissen, daß der Betreffende seinen Willen gut anwenden wird. Denn die sichere Vorherkenntnis, welche Gott über den Eintritt des Kontingenten und Freiwilligen besitzt, kommt ganz von der göttlichen Willensdetermination.

Warum verordnet nun aber Gott nur dem einen im voraus eine gute Verwendung seiner Willensfreiheit? Warum beschließt

[1] l. c. n. 7–8.

[2] Cod. Pal. 993 d. 41: Sed contra hoc arguit alius doctor quod non est propter perfectionem universi quod aliqui sint dampnati, imo si omnes essent, nihil periret de perfectione universi. . . .

[3] l. c. . . . est usus liberi arbitrii quia sc. deus praescivit unum bene usurum libero arbitrio et non alium.

er es nicht auch für Judas, daß auch er seinen Willen gut benützen wird? Es kann also schließlich doch wohl nichts anderes als der göttliche Wille die Ursache dieser Verordnung und dieses Vorherwissens des guten Willensgebrauches sein.[1]

Ferner aber ist die Begründung Heinrichs von Gent, diese Vorherschauung der Willensanwendung, gar nicht anwendbar auf alle Prädestinierte und Reprobierte. Denn manche kleine Kinder sterben, bevor sie ihren Willen gebrauchen konnten. Manche sterben, ohne getauft zu sein. Hier kann man also gar nicht sagen, daß Gott die einen prädestinierte, weil er ihren guten Willensgebrauch vorhersah. Höchstens müßte man behaupten, Gott sah voraus, wie sie ihre Willensfreiheit benützt haben würden, wenn sie noch weiter gelebt hätten.

Allein Heinrich von Gent sagt selbst, daß kein Erwachsener beseligt oder verdammt wird wegen seiner Handlungen, welche er noch vollbracht hätte, falls er noch länger gelebt haben würde. Das nämliche gilt dann auch für die Kinder.

Also muß man schließlich doch annehmen, daß einfach der Wille Gottes die Entscheidung über ewige Berufung oder ewige Verwerfung gibt.[2]

D. Vermittlungstheorie des Skotus.

Obwohl nun Skotus auf diese Weise für St. Thomas gegen Heinrich von Gent polemisiert, stellt er sich doch nicht ganz auf die Seite des heiligen Aquinaten. Er nimmt eine Mittelstellung ein. Er sagt: Gott allein weiß zwar die richtige

[1] Ox. I. d. q. un. n. 10 = Cod. Urb. 116: Sed contra istud arguitur: Primo quia Deus non praevidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel praeordinat, istum bene usurum eo quia sicut dictum est d. 39 certa praevisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis suae. . . . Im Cod. Pal. 993 lautet die Stelle so: Sed contra ipsum potest sic argui: deus previdet hunc bene usurum et istum male usurum quia ordinat sic prius; nam ordinat prius bene usurum libero arbitrio quam videt; quare ergo ordinatur bene usurum et non iste . . . non autem potest esse alia causa nisi voluntas divina. . . .

[2] Ox. I. d. 41 q. un. n. 10 = Cod. Urb. 116: Praeterea ista ratio, quam ponit, non videtur communis omnibus praedestinatis et reprobatis . . . quia non parvulis, in quibus non praevidit Deus usum bonum vel malum liberi

Lösung. Aber ihm erscheine es am besten, wenn man sage, es gebe zwar kein Verdienst für die Prädestination, wohl aber müsse es etwas geben, wodurch man die Reprobation verdiene.[1]

In der Waddingschen Druckausgabe heißt es noch genauer, der Grund für die ewige Verstoßung dürfe nicht aufgefaßt werden als eigentliche Ursache, welche den göttlichen Willen in Bewegung bringe, wie es Heinrich von Gent annahm in seiner Theorie von der vorausgeschauten Willensanwendung; denn da wäre ja Gott beeinflußt von Außer-Göttlichem; Gott würde passiv erscheinen. Der Grund der Reprobation ist vielmehr so zu denken, daß durch ihn vernünftigerweise erklärlich ist, warum der göttliche Wille über diese bestimmte Person, z. B. über Judas sich reprobierend betätigt. Mit anderen Worten: Judas ist so, daß die von Gottes Willen selbstherrlich entwickelte ewige Verstoßung für ihn vernunftberechtigt erscheint.[2]

Warum gibt es keinen Grund für die Prädestination zur Glorie? Skotus bietet uns hier wieder seinen uns wohlbekannten Gedankengang: Wer geordnet sein Wollen betätigt, will zuoberst das Endziel und dann erst die Mittel zum Ziele. Denn um des Endzieles willen will man die Mittel. Die Seligkeit aber ist das Endziel des ganzen Entwicklungsganges,

---

arbitrii. . . . Ipse improbat, quia propter bonum usum praevisum alicuius, si supervixisset, non acceptatur vel damnatur. . . . Im Cod. Pal. 993 heißt es: preterea sua ratio non est communis quia si loquetur de parvulis quorum unus moritur ante baptismum et alius non ibi non potest assignari ratio quare unum predestinavit et non alium quare scivit eum usurum bene libero arbitrio nisi forte dicatur quod scivit eum bene usurum libero arbitrio si supervixisset; quia vero improbatur per dictum suum proprium de adulto; ergo ibi ad solam divinam voluntatem est recurrendum.

[1] Cod. Pal. 993 d. 41: Aliter bene michi videtur posse dici ad questionem, licet eius veritatem novit solus Deus quod nullum meritum est predestinationis sed aliquod est meritum reprobationis.

[2] Ox. I. d. 41. q. un. n. 11. = Cod. Urb. 116. Potest aliter dici quod praedestinationis nulla est ratio etiam ex parte praedestinati aliquo modo prior ipsa praedestinatione. Reprobationis tamen est aliqua non quidem, propter quam Deus effective reprobat, inquantum est actio a Deo, sicut argutum est in praemissa opinione, quia tunc Deus esset passivus, sed propter quam ista actio sic terminatur ad istud obiectum et non ad aliud.

durch welchen ein Geschöpf zur Vollendung geführt wird. Zuoberst will also Gott einem Geschöpf dies Endziel geben. Alle Mittel zur Erreichung dieses Endzieles will er ihm erst in zweiter Linie geben, nämlich um des Endzieles willen. Nun sind aber die Gnade, der Glaube, die Verdienste, auch der gute Gebrauch der Willensfreiheit alles nur Mittel zur Erreichung der Seligkeit; die einen sind nähere, die anderen sind entferntere Mittel. Bevor also Gott einem Geschöpf diese Mittel geben will, will er ihm das Ziel, zu welchem sie dienen, geben. Gott hat also bereits fest beschlossen, daß der betreffende Mensch selig wird, bevor er beschloß, ihm die Gnade, den Glauben, die Verdienste und die gute Anwendung der Willensfreiheit zu schenken. Und ebenso hatte Gott bereits beschlossen, ihm diese Hilfsmittel zu geben, bevor Gott sicher weiß, daß der Mensch sie erhalten wird. Denn Gott kann nur dadurch sicher wissen, daß jemand seinen freien Willen gut anwenden wird, weil der Wille Gottes es so beschloß und es auch bewirken wird. Darum kann also weder die Gnade noch der Glaube noch die Verdienste noch der gute Willensgebrauch der Grund sein, warum jemand die ewige Seligkeit empfängt. Denn diese wurde als Endziel schon vor all diesen Mitteln den Prädestinierten zugesprochen.[1]

Im Cod Pal. wird gesagt, der Genuß Gottes sei das Endziel für die ganze Prädestinationsordnung und für alle übernatürlichen Güter. Darum will Gott zuoberst, Petrus solle den Seligkeitsgenuß erhalten. Dann erst beschließt er, ihm die Mittel zur Erreichung dieses Zieles zu geben. Der Glaube und

---

[1] l. c. . . . volens ordinate finem et ea, quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter finem alia vult. Ergo cum in toto processu, quo creatura beatificabilis producitur ad perfectum finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus volens huic aliquid istius ordinis primo vult huic creaturae beatificabili finem et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum, quae pertinent ad illum finem. Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii omnia ad istum finem sunt ordinata licet quaedam remotius et quaedam propinquius. Ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum. Et prius vult ei quodcumque istorum, quam praevideat ipsum habiturum quodcumque istorum. Igitur propter nullum istorum praevisum vult ei beatitudinem. Vgl. S. 136 ff.

der gute Willensgebrauch sind solche Mittel. Nichts von ihnen kann also der Grund sein, warum Gott jemand zum Gottesgenusse beruft. Der Gotteswille allein ist also die Ursache der Prädestination.[1]

Dagegen die Reprobation muß begründet sein auch durch den Zustand des Reprobierten. Denn niemals wäre die Verdammnis eines Menschen gut, wenn sie nicht gerecht wäre. Es würde sonst Grausamkeit sein, jemand zu verdammen. Darum sagt Augustin, Gott wird zum Rächer nur gegen den Sünder. Die Voraussetzung dafür, daß Gott strafen, rächen will, ist also der Wille des Menschen zur Sünde. Gott kann nur dann jemand verdammen wollen, wenn es gerecht ist. Damit also Gott wollen kann, daß jemand verdammt werde, ist es unbedingt nötig, daß der Betreffende als Sünder vor ihm erscheine und nicht bloß als Besitzer der natürlichen Anlagen.[2]

Daß also Gott jemand ohne Verdienst nur kraft seines Willens zur ewigen Seligkeit beruft, also ohne Grund von seiten des Geschöpfes, dies paßt sehr gut zur göttlichen Wesensgüte. Dagegen daß Gott rächen und jemand verdammen wollte, ohne daß das Geschöpf es verdient hätte, dies scheint nicht gut vereinbar zu sein mit der Gerechtigkeit und mit der Barmherzigkeit Gottes.[3]

---

[1] Cod. Pal. 993 d. 41: . . . frui deo est finis in toto ordine praedestinacionis et in bonis supernaturalibus, ita quod deus primo vult petrum frui beatitudine quam vult sibi aliquid, quod est ad finem; sed fides et usus bene utendi preamantur ut ad finem; ergo nullorum istorum est ratio quare deus predestinavit aliquem ad fruendum deo; solo ergo voluntas divina huius est causa.

[2] Cod. Pal. 993. d. 41. . . . dampnacio nullius est bona nisi quia iusta; aliter nam esset crudelitas dampnare aliquem; bene augustinus sup. gen. XI deus non prius est ultor quam aliquis peccator; velle ergo ulcisci presupponit alium velle peccare; unde non potest deus velle aliquem dampnare nisi quia iustum est; oportet ergo quod ad hoc quod deus vult aliquem dampnari, quod offertur sibi ut peccator et non in puris naturalibus.

Ox. I. d. 41. q. un. n. 11. = Cod. Urb. 116. . . . videtur enim esse crudelitatis, punire aliquem non praeexistente in eo culpa. Igitur a simili non vult prius aliquem punire, quam videat aliquem esse peccatorem.

[3] Cod. Pal. 993 d. 41. . . . . quod deus predestinet aliquem sine suo

Die Reprobation muß also einen Grund im Verdammten haben. Dieser Grund ist die Todsünde bis zum Lebensende. Solange darum Judas von Gott gesehen wird ohne Sündenschuld bloß in seinen natürlichen Gaben und Kräften, kann Gott ihn nicht verdammen wollen. Denn Verdammen-Wollen ist Verwerfung, Reprobation.[1]

Wie kann aber Gott vorauswissen, daß Judas in einer Todsünde sein wird?

Gott weiß, daß er mithelfen wird zur Substanz jenes Aktes, der der Träger der Sünde ist. Und zwar weiß Gott dies deshalb, weil er eben mithelfen will, falls es eine Begehungssünde ist. Ist es aber eine Unterlassungssünde, so weiß er ebenfalls, ob jene Sünde zustande kommt. Denn er weiß, daß er zu jenem Akte, der gesetzt werden müßte, nicht mithelfen wird, weil er ihn nicht will.[2]

Man kann sich darum den Gang der Prädestination und Reprobation in folgenden Momenten klarmachen:

Im ersten Moment stehen vor Gott Judas und Petrus in ihren natürlichen Anlagen. Da beschließt Gott, dem Petrus die Glorie zu geben. Dagegen über Judas schwebt der göttliche Wille in furchtbarem Schweigen; Gott will ihm nichts Böses und nichts Gutes.

Im zweiten Moment sieht Gott, wie beide Personen in Sünden fallen; er weiß es sicher, weil er mitwirken wird (wie oben).

Im dritten Moment will Gott Petrus und Judas wegen

---

merito ex mera voluntate sua bene consonat bonitati divine; sed aliud quod deus velit ulcisci et dampnare aliquem sine aliquo eius merito non videtur bene stare cum iusticia et misericordia dei.

[1] Ox. I. d. 41. q. un. n. 11. = Cod. Urb. 116: Non igitur primus actus voluntatis divinae circa Iudam est velle damnare Iudam, prout Iudas offertur in puris naturalibus, quia tunc videretur velle damnare sine culpa. Sed videtur, quod oportet Iudam offerri voluntati divinae sub ratione peccatoris, antequam velit ipsum damnare. Ergo cum reprobare sit velle damnare, reprobatio habet ex parte obiecti rationem sc. peccatum finale praevisum . . . .

[2] l. c. n. 13: Deus praescit se cooperaturum . . . ad substantiam actus, qui erit peccatum. Hoc autem praescit, quia vult cooperare illi, si est peccatum commissionis, vel praescit, se non cooperaturum ad actum aliquem, si non vult ipsum, et hoc si iste actus primus est peccatum ommissionis . . . .

ihrer Sünden verdammen. Dieses ist der erste positive Willensakt über Judas. Er ist ganz gleich dem Akte über Petrus im selben Moment.

Allein weil Gott im ersten Moment dem Petrus die Glorie verordnete, wird Petrus wieder durch Gottes Gnade von seinen Sünden befreit. Dagegen weil Judas im ersten Momente nichts zugesprochen wurde, bleibt er bis zum Ende in seiner Schuld und wird so mit Recht als Sohn des Verderbens ewig verworfen.[1]

Skotus gibt zur besseren Verdeutlichung noch ein ganz persönlich anmutendes Beispiel: Nehmen wir zwei Menschen an, die ihrerseits für mich gleich wert und gut sind. Aber ich liebe nur den einen von ihnen, den anderen aber nicht. Den von mir Geliebten ordne ich im voraus hin auf irgendein Gut, durch dessen Besitz er mein Wohlgefallen erwecken kann. Dem von mir Nichtgeliebten dagegen bestimme ich nicht von vornherein ein solches Gut. Wenn nun beide mich beleidigen, so wüßte ich, daß ich dem einen wieder verzeihe um des Gutes willen, das ihm zugeteilt wurde und durch das er mir gefallen wird. Vom anderen aber weiß ich, daß ich ihm nie verzeihe, weil er kein Gut besitzen wird, durch das er mein Wohlgefallen gewinnen könnte.[2]

E. Freigabe der Entscheidung.

Es ist bezeichnend, daß Skotus trotz aller aufgewendeten Arbeit sich nicht getraut, eine definitive Entscheidung dieses Problems zu geben. Er, dem man fast allgemein nachsagte, er betrachte den allmächtigen Willkürwillen als Höchstes, tritt keineswegs rundweg auf die Seite des hl. Thomas, der die

---

[1] l. c. n. 11: . . . in tertio instanti, quando vult permittere, Petrum esse de massa perditionis sive dignum perditione et hoc sive propter peccatum actuale sive originale, tunc vult permittere Iudam simili modo esse filium perditionis. Et hic est primus actus positivus uniformis quidem circa Petrum et Iudam. . . .

[2] l. c. . . . Ponamus duos ex parte sui aeque gratiosos mihi, quorum alterum diligo alterum non. Et istum, quen diligo, praeordino ad aliquod bonum, per quod possit mihi placere. Illum autem, quem non diligo, non praeordino ad tale bonum . . . possem velle permittere utrumque offendere . . . praescirem offensam eius fore perpetuam et ita me iuste punire eum. Praescirem autem offensam alterius remittendam . . .

Prädestination und die Reprobation ex mera voluntate divina ableitet. Obwohl Skotus mit der thomistischen Lehre z. B. in der Frage über die sichere Vorherkenntnis des Kontingenten doch eigentlich übereinkommt, indem auch er für seinen Lösungsversuch die göttliche Kausalität zur Grundlage nimmt, wagt er es hier nicht, nach dem klaren Vorgange des hl. Thomas[1] den unergründlichen höchsten Willen als letzten Grund der Reprobation zu proklamieren. Und doch bestünde für ihn hier, wie sonst vielleicht nie, die beste Gelegenheit, die unergründliche positive Willkürmacht als Höchstes und Letztes zu statuieren und zwar würde er sich dabei auf den Magister und St. Thomas berufen können. Allein nur bezüglich der Lehre von der Berufung zur Glorie folgt er St. Thomas. Denn nur eine grundlose Prädestination harmoniere mit der unendlichen Güte, mit der Edelgüte des göttlichen Willens. Aber bezüglich einer unergründlichen Reprobation hat Skotus Bedenken, dem Aquinaten recht zu geben, wegen nicht genügender Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit, Edelgüte und Barmherzigkeit. Er überläßt darum den Lehrern und Schülern die Wahl unter den Theorien.[2]

Wenn auch aus seiner Kritik des (man möchte sagen „molinistischen") Lösungsversuches Heinrichs von Gent und aus seiner eigenen Theorie seine Hinneigung zur thomistischen Denkweise hervorgeht, so fühlt Skotus doch vollauf die Schwierigkeiten derselben und anderseits das Vorteilhafte und Berechtigte, was Heinrich v. Gent an Gegengründen bietet.

Um aber, wie der Magister sagt, beim Durchforschen des Tiefen sich nicht in den Tiefen zu verlieren, sei jedem die Auswahl überlassen, was und wie es jedem gefällt. Nur möge man stets im Auge behalten, daß gewahrt bleibt die göttliche Freiheit ohne irgendwelche Ungerechtigkeit, sowie was sonst noch bei Gott zu wahren ist, nämlich seine Edelgüte, mit der er auserkürt.[3]

---

[1] s. th. I. q. 23a. 5 ad 3.

[2] Ox. I. d. 41 q. un. n. 13. = Cod. Urb. 116. . . . qui aliquam opinionem tenuerit, respondeat ad ea, quae tacta sunt contra eam.

[3] l. c. . . . Ideo, ne scrutando de profundo sec. dictum Magistri eatur

Schlußbetrachtung.

Ich glaube genau nachgewiesen zu haben, daß nach Skotus:

1. das göttliche Wollen stets bewußt ist.

Ein unbewußtes, aus den Tiefen des Unbewußten emporsteigendes und von dort aus determiniertes Wollen gibt es nicht. Kein Wollen ohne Denken. Darum muß die erste Regung im Reiche des Seins ein Intellektsakt sein. Ein Wollen kann nicht die erste Bewegung sein. Darum findet zuerst die Essenzerkenntnis statt, nach ihr erst die Liebe der Essenz, darauf die intellektuelle Zeugung des Sohnes und nach ihr erst die voluntäre Produktion des Hl. Geistes. Sodann ersinnt der dreipersönliche Gott die kreatürlichen Ideen, um sie danach erst zu lieben; und zuerst werden die idealen Vergleichsrelationen zwischen Essenz und kreatürlichen Ideen gezogen, bevor die göttliche Liebe die voluntären Relationen zwischen Essenz und Ideen setzen kann. Endlich ist nach Skotus für alles Denkbare, auch für die formlose Materie, für die Genera, für die einzelnen Teile eines Ganzen, für die untrennbaren Akzidenzien, für jedes Einzelindividuum je eine eigene Idee von Gott ersonnen. Gottes Wollen ist darum stets bis ins kleinste vom absoluten Bewußtseinslichte durchstrahlt.[1]

2. Das göttliche Wollen ist aber nicht bloß stets absolut bewußt, es wird entwickelt auch stets in absolut vernünftiger, gesetzmäßiger Weise.

Dies ergibt sich schon daraus, daß die göttliche Essenz es ist, um derentwillen alles vom Willen geliebt wird und auf die er durch seine Liebe alles hinordnet. Sie ist sein Motiv und Maßstab im Wollen. Sie ist aber das allervernünftigste Motiv, weil sie auch der Urgrund der höchsten Einsichtigkeit und Vernünftigkeit des unendlichen Intellektes ist. Ferner kann der göttliche Wille nie gegen die rechte Vernunft handeln. Den denknotwendigen Gesetzen ordnet er sich unter. Und

in profundum, eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua iniustitia et alia, quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem.

[1] Vgl. hierzu die Abschnitte I—IV.

eines dieser denknotwendigen Prinzipien lautet, daß ein geordnetes Wollen darin besteht, daß man stets das geringere Gut auf das höhere hinordnet. Darum betont Skotus auch stets den abgrundtiefen Unterschied zwischen (Echt-)Göttlichem und Kreatürlichem. Darum gehen Sohn und Hl. Geist nur aus der Erkenntnis und Liebe der unendlichen Essenz hervor. So ergibt sich ein absolut vernunftgemäßes, streng gesetzmäßiges Wollen, das sich hält an die Wertkonstatierungen der ewigen Vernunft.[1]

3. Das göttliche Wollen wird nicht nur absolut vernunftstreng und recht-geordnet ausgelöst, es ist auch stets sittlich vollkommen, absolut gut und heilig.

Dies folgt vor allem schon daraus, daß der göttliche Wille nie gegen die rechte Vernunft und deren strenge Werturteile handelt. Denn sie stellt vor allem Wollen auch die denknotwendigen, höchsten ethischen Prinzipien auf, denen der Wille sich unterordnet. Ferner handelt der Wille stets, wie es sich geziemt für die göttliche Essenz. Diese aber ist das unendlich-vollkommene, absolut-rechte Gut. So handelt der göttliche Wille in Rücksicht auf sie stets gerecht, edelgütig, großmütig, barmherzig. Kurz, sein Wirken ist sittlich-vollkommen, stets gotteswürdig, heilig.[2]

4. Der göttliche Wille ist stets die alleinige, selbstherrliche, nur sich selbst determinierende Ursache all seines Wollens.

Ein Gebot, das ihn zum Realisieren von Geschöpfen verpflichten könnte, gibt es überhaupt nicht. Auch die Ideenersinnung will der göttliche Wille nicht aus Bedürfnis, um etwa hierdurch vollkommen zu werden, sondern weil er bereits vollkommen ist, will er sie. Bei allem Wollen dient ihm die Essenz allein als Motiv. Aber selbst die kategorischen Imperative, welchen er wegen ihrer Vernünftigkeit gehorchen muß, nehmen ihm nicht die Freiheit, sind nicht die Ursache seines Wollens. Auch die Essenz liebt er mit höchster sittlicher Freiheit. Aber

[1] Vgl. hierzu die Abschnitte IV—VII.

[2] Vgl. hierzu die Abschnitte V—X.

aus innerster Wesensvollkommenheit und Wesensanlage determiniert er sich in seiner sittlichen Freiheit nur zum Wollen und Lieben des Absolut-Guten, Unendlich-Rechten und Vernunftgemäßen. Der Wille hat seine eigene Wirkungsweise, die freie. Aber die strengste Vernunfterkenntnis ist nicht eine Beeinträchtigung dieser höchsten, sittlichen Freiheit. Beide bestehen zusammen.[1]

Aus unserer Darstellung wird es klar, warum jene zwei entgegengesetzten Beurteilungsweisen des skotistischen Gottesbegriffes entstehen konnten. Skotus lehrt einen Indeterminismus, aber einen sittlichen, der nur so weit zur Geltung gebracht wird, als es notwendig erscheint, um die sittliche Hoheit, die heiligste Selbstherrlichkeit und Freiheit des göttlichen Willenswirkens zu wahren.

Dabei fallen wohl Äußerungen, welche, aus dem Zusammenhang gerissen, einen exzessiven, irrational-unsittlichen Indeterminismus zu enthalten scheinen. Z. B. „Gott vermag alles Logische." Dieser Satz, den Skotus übrigens gemeinsam hat mit Albert d. Großen und St. Thomas v. Aquin, bedeutet nicht anderes, als daß alles Denkbare irgendwie als Baustein in den Weltplänen verwertet werden kann. Nichts Denkbares ist unnützerweise von Gott ersonnen. Alles Logische ist irgendwie wollbar. Allein wie diese einzelnen Bausteine in den Weltplänen verwertet werden, hierin richtet sich der göttliche Wille nach der unendlichen Essenz, in Harmonie mit welcher er sich stets betätigt.

So auch der andere Satz: „Das Gute wird nicht gewollt, weil es gut ist; das Verdienst wird nicht akzeptiert, weil es ein Verdienst ist."

Dies heißt nichts andres, als daß das göttliche Wollen nie durch die endlichen Objekte zum Wirken veranlaßt wird, sondern daß nur die göttliche Essenz allein dem Willen als Orientierung und Motivierung dient. Hiermit ist er aber unendlich vollkommen orientiert und motiviert. Gerade dadurch wird alles Recht und aller Wert des Geschöpflichen zur Geltung gebracht und geschützt vor Vergewaltigung. Nie kann Endliches dem unendlichen Willen als Motiv und Leitstern dienen.

[1] Vgl. hierzu besonders die Abschnitte V—VIII.

Wäre das jemals der Fall, dann wäre die Gefahr einer unvollkommenen Willensstellungnahme gegeben.

Ferner die Umkehrung des obigen Satzes: „Weil etwas gewollt ist, ist es gut, weil etwas akzeptiert ist, ist es Verdienst."

Dies heißt, es besteht zwischen dem Echt-Göttlichen und allem Nicht-Göttlichen ein abgrundtiefer Unterschied. Alles Nicht-Echt-Göttliche, also alles Endliche, auch die Ideen, auch der Gottmensch, auch die Charitas ist für Gottes Wesensvollkommenheit und Existenz bedeutungslos und nicht notwendig. Gott war schon vollkommen vor der Ersinnung alles Nicht-Formal-Göttlichen. Sein Intellekt und auch sein Wille gingen der Ersinnung alles Denkbaren bereits voran in unendlicher, trinitarischer Vollkommenheit. Das ganze Reich der Ideen ist darum (auch) dadurch gut, daß die drei göttlichen Personen es wollten. Auch der ideale Gehalt des Denkbaren, obwohl als Abbild der Essenz durch den göttlichen Intellekt produziert, ist eben doch endlich an Wert und wurde produziert mit dem Wohlwollen der vollkommenen drei göttlichen Personen. Die idealen Kreaturen, alle Ideen sind also gut, weil sie akzeptiert, weil sie gewollt sind. Mitnichten aber wurden sie gewollt und akzeptiert, weil sie gut sind. Damit ist aber doch vereinbar, daß sie ihrer Natur nach eine endliche Güte besitzen, welche von Gott nie vergewaltigt wird.

Im realen Sein dagegen ist alles Geschöpfliche nur dadurch gut, daß es von Gott gewollt ist. Denn der göttliche Wille allein produziert ja die Geschöpfe. Er gibt ihnen alle reale Güte. Er allein berührt wirksam die außergöttliche Seinssphäre. Aber auch dies realisierende Wollen steht stets in Harmonie mit der göttlichen Vernunft und auch sein einziges Motiv ist die unendliche Essenz.

Ich sagte in der Einleitung, die Kritik des Skotus sei eine fruchtreiche, nicht ein bloß ätzendes Zersetzen. Welches sind die Früchte dieser Kritik, soweit unser Stoff in Betracht kommt?

1. Die Betonung, daß die göttliche Wesenheit das Ur-Reale, das Unendlich-Lichtvolle und das Unendlich-Gute sei als Grundlage alles Göttlichen, als einziges Motiv für alles göttliche Wirken von Intellekt und Wille.

2. Die Hervorhebung der unendlichen Erhabenheit alles Formal-Unendlichen oder Echt-Göttlichen gegenüber allem Endlichen, auch gegenüber den Ideen.

3. Die Betonung der Produktion der Ideen, also deren Abhängigkeit von der schöpferischen Ersinnungstat und von der bedürfnislos ihnen zugewandten Liebe oder Willensakzeptation.

4. Daneben aber die völlige Wahrung der absolut vernunftstrengen Gesetzmäßigkeit dieser Ersinnungstat, sowie der Ähnlichkeit der Ideen mit der Essenz als ihrem Vorbild (Relationen).

5. Die Verteidigung der sittlichen Freiheit des göttlichen Willens, vereint mit der Wahrung absoluter Vernünftigkeit allen göttlichen Wollens.

6. Die Betonung der Ebenbürtigkeit, weil vollkommenen Geistigkeit des Willens neben dem Intellekte: Lauter Punkte, welche die absolute Erhabenheit und sittliche Majestät des christlichen Gottesbegriffes besonders hervorheben.

Kritische Bemerkungen.

Gegen Werner:

1. Gottes Wesenheit besteht mitnichten in absoluter Machtvollkommenheit im Sinne unbeschränkter Willkür. Gottes Wesenheit ist vielmehr nach Skotus das allerrealste Sein, die Fülle reinster Existenz, die absolute Urexistenz. Sie ist aber zugleich das allerhöchste, edelste Gut, das wegen seiner unendlichen, edelsten Vollkommenheit ganz allein um seiner selbst willen einer unendlichen Liebe wert ist und darum selbst vom allerhöchsten Willen pflichtmäßig unendlich geliebt werden muß, aber auch durch ihn in der sittlich vollkommensten Weise, d. h. in edelster Freiheit und doch mit sittlich vernünftiger Notwendigkeit unendlich geliebt wird.[1]

2. Skotus bekämpft den hl. Thomas nicht, um die absolute Willkür des göttlichen Willens zu wahren, um diesen als nicht bedingt durch die Erkenntnis und Güte Gottes erscheinen

[1] Vgl. S. 5—12; 76—89; 192—200.

zu lassen. Skotus bekämpft den hl. Aquinaten vielmehr in manchen Punkten nur deshalb, um eine sittliche, edle Freiheit des göttlichen Willens zu wahren im Gegensatze zu einer naturhaften, trieb- und instinktartigen Gebundenheit, ferner um zu zeigen, daß der göttliche Wille, wenn er verschiedene Wege einschlagen kann, er es gerade gemäß dem Spruche der Vernunft vermag, also daß seine Bewegungs- und Wahlfreiheit stets vernünftig begründet ist und daß es bei Gott niemals einen Gegensatz zwischen vernünftig geordnetem und absolutem Wollen geben kann. Alles Wollen, das Gott möglich ist, muß auch vernünftigerweise und gerechterweise, sittlicherweise möglich sein, oder es ist eben überhaupt nicht möglich. Ein ungerechtes, unvernünftiges, unsittliches Wollen ist für Gott undenkbar. Gerade für das sittliche Ideal streitet Skotus, wo dies bei St. Thomas in manchen Einzelheiten nicht recht gewahrt und St. Thomas sich selbst zu widersprechen schien.[1]

3. Skotus bestreitet die ewige und absolute Gültigkeit jener Dekalogsgebote, welche kontingente Objekte berücksichtigen, welche also wegen der Kontingenz dieser Objekte unter gewissen Umständen der Veränderlichkeit vernünftigerweise unterliegen können. Dagegen jene Gebote, welche das absolut und unendlich gute Objekt beachten, welche also an dessen unendlicher Güte und daraus fließender absoluter Gültigkeit vernunftnotwendig teilnehmen, erkennt Skotus als absolut gültig an.[2]

4. Gerade gemäß der Lehre des Skotus richtet sich der göttliche Wille stets nach der Erkenntnis. Denn er ist stets recht. Er wäre aber, sagt Skotus, nicht recht, falls er wider die rechte Vernunft handeln würde. Nur dann betätigt der Wille seine Wahlfreiheit, wenn gerade die Vernunft konstatiert, eine Wahl sei berechtigt. Sodann richtet sich der göttliche Wille bei aller freien Wahl stets nach der unendlichen Essenz, nach der unendlichen Wesensgüte. Seine Gerechtigkeit, die identisch ist mit seiner absoluten, d. h. weitesten Macht, besteht gerade darin, daß er nur so handelt, wie es sich geziemt für seine Wesensgüte, wie es sich paßt für die Essenz, für das

[1] Vgl. S. 188 ff.

[2] Vgl. S. 161 ff.

um seiner selbst willen unendlich liebenswürdige, höchste, sittliche Gut. Was hiermit nicht harmoniert, was diesem nicht gemäß wäre, ist absolut unmöglich, unwollbar. Alles, was also Gott will, will er in Harmonie mit dem höchsten, sittlichen Gut. Alles will er um der Essenz willen. Hiermit ist aber auch aller sittlicher Wert der Kreaturen geschützt vor Mißachtung und Vergewaltigung. Denn sie sind nichts anderes als Abbilder der Essenz. Indem der göttliche Wille dieser gemäß handelt, respektiert er eo ipso deren Nachahmungen gemäß ihrem Wert.[1]

Gegen Dorner:

1. Determiniert im Sinne von gezwungen oder der vernunftgemäßen, sittlichen Freiheit beraubt, wird allerdings nie der göttliche Wille weder durch sein Erkennen noch durch seine Wesenheit. Aber Harmonie besteht zwischen Wille, Weisheit und Wesenheit. Was der göttliche Intellekt mit naturhafter Notwendigkeit als absoluten Imperativ dem Willen vorhält, das will der Wille mit sittlicher Notwendigkeit, aber selbstbestimmt und sittlich frei. Intellekt und Wille wurzeln beide in der Essenz; darum kann die Essenz gar nicht dem Willen seine sittliche Freiheit nehmen, die sie ihm als sein Mutterboden gleichsam gibt. Er liebt sie darum sittlich notwendig, weil der Intellekt ihm imperativisch ihre unendliche Liebenswürdigkeit vorstellt; aber ebendarum liebt er sie sittlich frei, weil ihr eine unendlich vollkommene, sittliche Liebe gebührt.[2]

2. „Alles ist deswegen gut, weil Gott es gemacht hat," dieser Satz ist richtig in dem Sinne, daß alles Existierende nicht deswegen erschaffen wurde, weil es selbst einen Rechtsanspruch auf Existenz hatte. Es wurde also nicht wegen seines Eigenwertes erschaffen, sondern die Güte Gottes erbarmte sich über die Wertschwäche des Kreatürlichen, der göttliche

---

[1] Par. II. d. 37. q. 2. n. 9. Deus nihil potest velle nisi sicut est volendum, quia nihil aliud a se potest velle nisi in ordine ad se et sicut est volendum. ib. d. 1 q. 4 n. 14: Prima voluntas . . vult alia a se propter suam bonitatem . . . et propter obiectum primum. Vgl. S. 89; 93; 192 ff.

[2] Vgl. S. 79 ff.

Wille realisierte es aus Edelgüte, indem er den Rechtsmangel des Geschöpflichen aus freier Güte ergänzte.[1]

3. Gut ist auch sicherlich das, was dem Willen Gottes entspricht. Aber dies kommt gerade daher, daß er stets nur Vernunftgemäßes will und nur solches vollbringt, was harmoniert mit seiner Essenz und Weisheit, was sich schickt für seine Edelgüte.[2]

4. Absolut falsch ist die Ansicht, daß Gottes Freiheit eine unsittliche oder unvernünftige Willkür sei. Der Wille Gottes wählt frei nur dort, wo gerade die unendliche Weisheit sein Küren als berechtigt erklärt. Ebendarum wird sein Küren stets gerecht, ja edelgütig und barmherzig ausfallen. Denn all sein Küren harmoniert stets mit der göttlichen Essenz, mit seiner Wesensgüte, seiner göttlichen Würde. Das, was sich ziemt für Gott und seinen edelsten, einzigartigen Wesensbestand wird bei allem Küren beachtet. Darum ist die göttliche Kürgewalt, wo sie waltet, stets weise, edelgütig und gotteswürdig, also absolut sittlich gut.[3]

5. Die Freiheit Gottes besteht ferner auch darin, daß er bei seiner auf Kreaturen gerichteten Tätigkeit gar keine Vervollkommnung, gar keinen Gewinn sucht. Gottes Wille ist reinste, lauterste Edelgüte, die nur spendend, also bedürfnislos, frei und ungezwungen von innen heraus sich betätigt.[4]

6. Das Sittengesetz hat mit Gottes Wesen sicherlich einen Zusammenhang, wie überhaupt alle Kreaturen mehr oder minder reiche Abbilder der göttlichen Wesenheit sind. Aber es sind endliche Abbildungen. Sie können also unmöglich eine solche Notwendigkeit besitzen wie die unendlich vollkommene Essenz in ihrer Totalität. Darum muß Gott nicht aus sittlicher Pflicht die Kreaturen erschaffen, damit die aus ihrer Natur

[1] Vgl S. 208 ff.

[2] Vgl. S. 93 ff.

[3] De prim. princip. c. 4 n. 36: Tu bonus sine termino bonitatis tuae radios liberalissime communicans.

Par. IV. d. 46 q. 4 n. 6: Decet Deum dare magna praemia; cuiuslibet enim est facere secundum statum suum. Vgl. besonders S. 199.

[4] Ox. I. d. 8 q. 5 n. 13. Agens perfectum agit ex liberalitate, hoc est non exspectans perfectionem a producto. Vgl. S. 203 ff.

sich ergebenden sittlichen Wahrheiten realisiert seien, während der Vater den Sohn, und Vater und Sohn den Hl. Geist produzieren müssen aus sittlichster Notwendigkeit und heiligster Pflicht. Der Zusammenhang des Kreatürlichen mit Gottes Wesen, also auch der Zusammenhang der aus dem Wesen der Kreaturen sich ergebenden sittlichen Wahrheiten ist verschieden abgestuft, je nachdem die Kreatur mehr oder weniger teil hat am Wesen Gottes. Je ähnlicher sie ihm ist, um so mehr sittlichen Wert oder sittliche Notwendigkeit hat sie infolgedessen. Z. B. der Akt der Gottesliebe steht in der engsten Verbindung mit dem absolut-notwendigen Wesen Gottes. Darum kann er, obwohl von einer endlichen Kreatur entwickelt, niemals unrecht sein. Auch Gott kann ihn nie verbieten und sein Gegenteil kann Gott nie gebieten. Anders kann es sein bei zwar an sich sittlichen, aber nur auf endliche Kreaturen gerichteten Akten, die allerdings auch in Zusammenhang stehen mit Gottes Wesen, dessen Abbild eben jede Kreatur ist, die aber doch nicht so wesentlichen, vollkommenen Zusammenhang haben mit Gottes Wesen. Da kann nach Zeit und Umständen eine Änderung sittlich berechtigt und vernunftgemäß sein.[1]

7. Die ganze Welt ist also allerdings ein Produkt des göttlichen Willens, der allein die Kreaturen direkt berührt. Aber es ist der durch die unendliche Gottesvernunft erleuchtete und frei sich nach ihr richtende, sowie bedürfnislos und edelgütig von innen heraus sich betätigende Wille. Die Welt ist darum zugleich ein Abbild der göttlichen Wesenheit, eine Offenbarung der göttlichen Vernunft und Weisheit, kurz ein Produkt weisheitsvoller, edelster, selbstlosester Willensfreiheit.[2]

Gegen Ritschl:

1. Die Ideen sind formal nicht Produkte des göttlichen Willens, sondern sie werden produziert durch den naturhaft sich auswirkenden göttlichen Intellekt. Sie entstammen darum dem ewigen Lichte der göttlichen Vernunft, der unveränderlichen, naturhaft notwendigen Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit.[3]

[1] Vgl. S. 163 ff.
[2] Vgl. S. 18 ff. — 201 ff.
[3] Vgl. S. 37 ff.

2. Sie sind schöpferisch ersonnen, existieren also nicht durch Eigenkraft wie die göttliche Essenz; und sie wurden nicht aus Bedürfnis ersonnen, als ob der göttliche Intellekt durch ihre Ersinnung erst vollkommen würde. Insofern haben sie allerdings für Gott keine Notwendigkeit, nämlich keine Notwendigkeit des Bedürfnisses. Wohl aber folgt ihre Produzierung aus der schon vorhandenen Vollkommenheit des göttlichen Intellektes notwendig. Sie selbst sind also nicht der Grund, warum sie ersonnen wurden, sondern die Vollkommenheit Gottes, die göttliche Essenz ist der einzige Grund, warum sie schöpferisch hervorgebracht wurden. Sie movieren darum nie den göttlichen Intellekt, sie beeinflussen ihn niemals aktiv, sondern sie bleiben rein passiver, produzierter Denkinhalt.[1]

3. Desgleichen existiert und wirkt der göttliche Wille schon vor der Ideenersinnung in unendlicher Vollkommenheit. Er will die Ideenersinnung, heiligt sie durch sein Wollen; aber er beeinträchtigt und beeinflußt dieselbe nicht störend. Nach der Ersinnung der Ideen dienen dieselben dem Willen nicht als Beweggründe und Leitsterne, sondern einziger Leitstern und Beweggrund bleibt die totale Essenz. Durch sie ist der göttliche Wille schon vor der Ideenersinnung vollkommen orientiert und motiviert. Die Ideen als Miniaturbilder der Essenz oder als abgeleitete, endliche, teilweise Darstellungen der Essenz können dem Willen Gottes gar nichts mehr bieten an Orientierung und Motivierung.[2]

4. Eine Notwendigkeit ihrer Ausführung, also einen kategorischen Imperativ, daß sie realisiert werden müsse, enthält allerdings keine Idee. Nicht einmal der absolut gültige Satz: Deus est diligendus: gebietet dem göttlichen Willen eine Realisierung der Kreaturen, damit etwa diese Gott lieben könnten. Denn Gott bedarf zu seiner Vollkommenheit der Liebe der Kreaturen nicht. Die sittliche Pflicht, Gott zu lieben, ist in gotteswürdiger Weise allein dadurch erfüllt, daß der göttliche Wille selbst unendlich die unendliche Essenz würdigt und liebt.[3]

---

[1] Vgl. S. 39 ff.
[2] Vgl. S. 92 ff. — 136 ff.
[3] Vgl. S. 196 ff.

Gegen Scheeben:

1. Auch Skotus betont die Natur der Dinge und den inneren Zweck der Handlungen, um den sittlichen Wert des Handelns festzustellen. Aber wegen der Kontingenz und der Endlichkeit alles Kreatürlichen im Vergleich zur einzig notwendigen, einzig unendlichen und einzig von selbst existierenden Essenz Gottes kommt Skotus zu einer Unterscheidung und Abstufung des sittlichen Wertes jener Handlungen, die Gott allein zum Objekt haben, und derer, die sich auf kreatürliche Objekte richten.[1]

2. Er rekurriert allerdings auch auf den göttlichen Willen, wiederum weil die göttliche Essenz allein jenes unendliche Gut sei, das ganz allein um seiner unendlichen Güte willen unendlich geliebt werden müsse. Indem der unendliche Wille dieses Gut unendlich liebt, besitzt er die höchstmögliche unendliche Sittlichkeit. Er bedarf für diesen Liebesakt keiner höheren Akzeptation. Also die unendliche Güte des Objektes ist eine unentbehrliche Voraussetzung dafür, daß der unendliche Wille wirklich der allerhöchste, der keiner höheren Billigung bedürfende ist. Wo dagegen entweder ein nur endlicher Wille oder ein Objekt von nur endlichem Wert vorhanden ist, liegt das Bedürfnis vor nach einer Billigung durch jenen allersittlichsten, höchsten Willen, damit diese endlichen Akte endgültig daseinsberechtigt und gut seien. Denn indem der absolut und unendlich rechte Wille sie akzeptiert, werden sie entscheidend hingeordnet auf das Unendlich-Gute, während sie vorher noch ganz kontingent, weil für den Bestand des Unendlich-Guten absolut bedeutungslos waren. Dies gilt von allen kreatürlichen Akten und Objekten, auch von den Liebesakten zu Gott, auch von den Akten, welche in der heiligmachenden Gnade geschehen, ja selbst von den Akten des Gottmenschen: Nichts von all dem ist notwendig zum Bestande der unendlichen Essenz und ihrer Güte. Alles wird vollberechtigt erst durch den edelgütig ergänzenden, frei und ohne Bedürfnis realisierenden Gotteswillen. Auch die Ideenersinnung, also auch

[1] Vgl. S. 163 ff.

die idealen Kreaturen sind für Gottes Vollkommenheit ganz bedeutungslos im Vergleich zur göttlichen Essenz.[1]

3. Damit bleibt aber doch bestehen, daß der göttliche Wille alles Kreatürliche ganz geordnet und seinem inneren Gehalt entsprechend wertet, ohne allerdings durch das Kreatürliche selbst orientiert und motiviert werden zu können, weil er schon durch seine Essenz vollkommen orientiert und motiviert ist.[2] Skotus steigt in seiner Denk- und Betrachtungsweise stets herab von der unendlichen Existenz, Weisheit und Sittlichkeitsfülle Gottes. St. Thomas nimmt die Kreatur und ihren Inhalt zum Ausgangspunkt, um emporzusteigen. Beides ist berechtigt. Skotus aber gibt doch den wahren Abschluß.

Gegen Ritter:

1. Der göttliche Wille ist in dem Sinne abhängig vom Verstande, daß ohne Denken überhaupt kein Wollen möglich ist. Er ist auch in dem Sinne vom Verstande abhängig oder besser er macht sich selbstbestimmt von ihm abhängig, weil er niemals gegen die rechte Vernunft handelt. Dies ist die innere Wesensvollkommenheit des unendlich-sittlichen Willens, daß er mit edelster Freiheit nur das Vernünftige und Sittliche will. Er ist darum auch insofern vom Intellekte abhängig, daß er nur dort wählend sich betätigt, wo gerade der Intellekt dem Willen eine Auswahl als dessen vernunftgemäßes Recht zuspricht.[3]

2. Der Intellekt erkennt nur jene Wahrheiten infolge eines göttlichen Willensentscheides, welche vor einem Willensentscheide eben noch nicht erkennbar waren, indem gerade der unendliche Intellekt selbst konstatierte, daß er vernünftigerweise die kontingent eintretenden Dinge nicht wissen könne, wenn nicht der göttliche Wille bestimme, was einst geschehen werde.[4]

3. Dieser Entscheid des Schöpferwillens erfolgt in Weisheit, rechter Ordnung, mit freier Edelgüte und Barmherzigkeit. Mitnichten aber wird er gefällt, losgelöst von der göttlichen

[1] Vgl. S. 199 ff.
[2] Vgl. S. 133.
[3] Vgl. die Tabellen II, III, IV.
[4] Vgl. S. 115 ff.

Essenz, ohne Gerechtigkeit. Im Gegenteile: Nie betätigt sich der Gotteswille, indem er von etwas Geringerem als von seiner Essenz orientiert und motiviert ist. Was er will und wirkt, steht stets in Harmonie mit ihr und so nimmt jeder göttliche Willensentscheid gebührende Rücksicht auf das, was sich für die einzigartig edle, göttliche Wesenheit geziemt.[1]

Gegen Fouillé:

1. Der göttliche Wille ist in letzter Linie eigentlich nicht Urgrund des Seins, weder des göttlichen noch des geschöpflichen, sondern die göttliche Essenz als Urlicht und Urmotiv alles göttlichen intellektuellen und voluntären Wirkens, sowie als innerstes Fundament der göttlichen Existenz, da sie selbst die absolute Urexistenz ist, und endlich als Vorbild alles Kreatürlichen.[2]

2. Die erste Betätigung löst sodann der göttliche Intellekt aus, welcher mit absoluter Vernünftigkeit und naturhafter Gesetzmäßigkeit die Essenz erkennt, bevor der Wille wirksam wird. Darum hat der Wille auf die unendliche vernunftnotwendige Wahrheit und Sittlichkeit gar keinen Einfluß, sondern unterwirft sich ihr in edler, sittlicher Freiheit.[3]

Gegen Schwane:

1. Der Urgrund aller Notwendigkeit, der physischen Notwendigkeit der göttlichen Existenz, der naturhaft gesetzmäßigen der göttlichen Intellektstätigkeit und der sittlichen des göttlichen Willenswirkens, ist allerdings die göttliche Essenz.[4]

2. Aber es besteht Harmonie zwischen Wesenheit, Weisheit und Wille Gottes. Denn die Essenz ist eben nicht bloß das allerrealste Sein, sondern auch das allerhöchste Licht für den Intellekt und das allervollkommenste Objekt und Motiv für den göttlichen Willen. Sie ist das Absolut- und Unendlich-Rechte, das Absolut- und Unendlich-Vernünftige. Darum ist die Notwendigkeit, welche aus dem Wesen Gottes folgt, auch eine absolut vernünftige, weisheitsvolle und eine absolut rechte und sittliche, heilige Notwendigkeit.[5]

[1] Vgl. S. 184 ff.
[2] Vgl. S. 1 ff.
[3] Vgl. S. 13 ff.
[4] Vgl. S. 1 ff.
[5] Vgl. S. 73 ff.

3. Wenn der göttliche Wille etwas als gut sanktioniert, so tut er dies nur im Einklang mit der unendlichen Vernunft und in Harmonie mit der unendlich rechten Essenz.[1]

Gegen Kahl:

1. Die Wahlfreiheit steht nicht über der Vernunfterkenntnis des Guten. Der Wille trifft seine Entscheidung in Harmonie mit der Erkenntnis, und zwar ist er orientiert und motiviert durch das unendliche Licht und Motiv, nämlich durch die Essenz, allerdings nie durch das endliche Licht der Ideen.[2]

2. Aber weil er durch die Essenz bereits vollkommen orientiert und motiviert ist, handelt er absolut geordnet, ver nünftig, gotteswürdig auch gegenüber dem Endlichen.[3]

3. Der göttliche Wille handelt stets mit schlechthinischer Initiative, also mit sittlicher Freiheit genau so, wie es der Essenz und der Vernunft entspricht. In diesem Sinne ist er alleinige Ursache seiner Akte. Darum hat Scheeben insofern recht, wenn er sagt, „. . . auch das Wollen seiner selbst (ist) höchst frei, weil wesentlich durch die vollkommenste Erkenntnis bedingt und in keiner Weise von einem vorausgehenden Triebe oder Zuge abhängig."[4] Die klarste Erkenntnis ist nicht eine Beeinträchtigung der Freiheit, weil diese eben eine vernunftgemäße, sittliche ist.[5]

Gegen Eucken: Gottes Wille ist edelste, vernünftiggeordnete, sittliche Freiheit.[6]

Gegen Willmann:

1. Skotus lehrt eine perseitas boni allerdings nur bezüglich der göttlichen Essenz. Sie allein ist das Gute, das durch sich selbst unendlicher Liebe wert ist, das um seiner selbst willen unendlich und ewig geliebt werden muß. Selbst der göttliche Wille muß dies Gut lieben, falls er recht sein will. Indem er dies Gut liebt, bedarf er auch keiner höheren Akzeptation und Approbation dieses seines Wollens.[7]

[1] Vgl. S. 93.
[2] Vgl. S. 63—64.
[3] Vgl. S. 142.
[4] Scheeben, Handbuch d. kath. Dogmatik I, 1873 S. 681.
[5] Vgl. S. 133.
[6] Vgl. S. 84 ff.
[7] Vgl. S. 76 ff.

2. Alles andere Gute ist nur eine Ableitung aus jenem Allein-Guten und bedarf darum der Hinordnung auf das Allein-Gute, bedarf einer gnädigen Akzeptation durch den unendlich-guten Willen. Wie also der Intellekt schon vor der Ideenersinnung vollkommen war und die Ideen nicht etwa ersinnt, um vollkommen zu werden, so will auch der göttliche Wille die Ideenersinnung nicht aus Bedürfnis, um vollkommen zu sein, sondern er ist bereits vollkommen und akzeptiert sie edelgütig als etwas für ihn Bedeutungsloses, dessen Wertschwäche er gnädig ergänzt durch seine Akzeptation.[1]

3. So haben die Ideen zwar infolge ihrer Natur ihre wesentliche Güte, insofern der Intellekt sie als Abbilder der Essenz ersann. Aber verglichen mit Gott sind sie bedeutungslos und werden daseinsberechtigt und gut auch durch die göttliche Willensakzeptation. Allein die Abhängigkeit von dieser Akzeptation besagt nicht, daß der göttliche Wille unvernünftig und unsittlich sich ihnen gegenüber verhalten könnte, sondern, daß sie bedeutungslos sind für den Wesensbestand Gottes und die Vollkommenheit seines Willens, sowie daß der Wille sie nicht liebt um ihres Eigenwertes willen, sondern daß er sie gnädig akzeptiert um der Essenz willen, die sein einziges Motiv sein kann.[2]

4. Es ist nun möglich, daß es unendlich viele mögliche Weltpläne und Weltordnungen gibt. Aber alle sind vernünftig und sittlich; alle sind ersonnen in Harmonie mit der göttlichen Essenz, dem Unendlich-Rechten. Sicherlich kann keiner dieser Weltpläne etwas enthalten, was notorisch unvernünftig und unsittlich wäre.[3]

Gegen Pfleiderer:

1. Die göttliche Freiheit ist sittliche Freiheit.

2. Aus innerster Wesensvollkommenheit ist der göttliche Wille darum so beschaffen, daß er in seiner sittlichen Freiheit nur vernunftgemäß und recht sich betätigt.

3. Wie darum der göttliche Intellekt vernünftig-gesetzmäßig wirkt bei Ersinnung und Beurteilung der unendlich

[1] Vgl. S. 184.
[2] Vgl. S. 117 ff.
[3] Vgl. S. 192 ff.

vielen möglichen Weltpläne, so ist auch die gesamte Willensstellungnahme zu allem Denkbaren eine sittliche, edelgütige, gerechte, barmherzige. Denn dem Willen dient wie dem Intellekt, das Unendlich-Gute und -Rechte als Motiv, nämlich die Essenz.

4. Es ist darum absolut ausgeschlossen, daß der Wille Gottes einmal Unvernünftiges und Unsittliches, d. h. Dinge, welche mit der Essenz Gottes nicht harmonieren, gebieten könnte.

Gegen Schell:

Skotus betont oft, daß der göttliche Wille wegen seiner Vollkommenheit nie gegen die Vernunft handelt, ja daß er mit Notwendigkeit nur das Rechte tut. Sittliche, höchste Freiheit und klarste, vernunftnotwendige Erkenntnis schließen sich nach ihm nicht aus. Sittliche Notwendigkeit besteht zusammen mit sittlicher Freiheit.

Gegen Siebeck:

1. Es ist richtig, daß Skotus die Ebenbürtigkeit des Willens neben dem Intellekte zur Geltung bringt.

2. Es ist richtig, daß nach ihm beide Kräfte zusammen das volle Geistesleben bilden.[1]

3. Es ist richtig, daß Skotus sagt, der Wille bedürfe eigentlich nicht, daß der Intellekt ihm Imperative vorhalte, z. B. auch nicht den kategorischen Imperativ, daß die Essenz geliebt werden müsse.

4. Es ist richtig, daß nach Skotus ein einfaches, nichtimperativisches Zeigen der Objekte dem göttlichen Willen genügen würde, um ihm seine Betätigung zu ermöglichen.

5. Allein falsch wäre es, auf Grund dieser Äußerungen des Skotus zu schließen, der Wille sei nach ihm so souverän oder autokratisch, daß er willkürlich manche Motive auf sich einwirken lassen könne und manche nicht; oder daß das Wollen

---

[1] De primo princ. c. 4 n. 36: Tu vivus vita nobilissima, quia intelligens et volens.

Tu visio tui clara, dilectio iucundissima.

Ox. IV. d. 12. q. 2 n. 10: Deus est natura intellectualis simpliciter perfecta.

Gottes also nicht wahrhaft motiviert sei; oder daß die Vernunft hiermit vom Willen wie losgelöst erscheine.[1]

6. Skotus sagt nämlich, die Imperative seien deswegen dem göttlichen Willen entbehrlich, weil er sofort auch bei bloß neutraler Zeigung des Objektes infolge seiner eigenen Wesensanlage und Wesensvollkommenheit mit freier Selbstbestimmung in ganz rechter Weise zum Objekt sich genau so verhalten würde, wie es tatsächlich der kategorische Imperativ fordert. Der Wille wird also gerade aus innerster Wesensvollkommenheit niemals irgendwelche Motive vergewaltigen und ausschalten. Er ist mitnichten Willkür, sondern sittliche Freiheit, eine Kraft, die infolge ihrer Wesensvollkommenheit alles würdigt, wie es der Würdigung wert ist. Darum ist der Wille Gottes auch stets motiviert in der vollkommensten Weise, nämlich durch die göttliche Essenz.[2] Ebenso ist die Verbindung mit der Vernunft vollkommen gewahrt, weil der Wille seinem innersten Wesen nach für das Rechte und Vernunftgemäße angelegt ist.

Gegen R. Seeberg:

Obwohl Seeberg ein großes Verdienst um eine gerechte Würdigung des Gottesbegriffes des Skotus sich erwarb, so kann man doch nicht mit all seinen Äußerungen zufrieden sein.

1. Wenn er sagt:[3] „Alles Daseiende geht auf Gottes schlechthin freien Willen zurück," so ist dies richtig insofern, als der Wille Gottes mit absoluter Freiheit die Realisierung irgendeines der unendlich vielen, vernünftig-sittlichen Weltpläne beschloß, ihn dann absolut frei auch verwirklichte und ganz allein die realisierte Welt wirksam berührt, erhält und durchwaltet.[4]

2. Wenn er aber ferner sagt: „Die Aufgabe der Wissenschaft kann demgemäß nicht in der Konstruktion des an sich Vernunftnotwendigen bestehen, sondern sie besteht in der Feststellung des positiv von Gott Gesetzten. Dies gilt insonderheit von der Theologie, welche es mit einem besonderen Tat-

[1] Vgl. S. 93.

[2] Vgl. S. 79 ff.—92.

[3] In Herzogs Realenzyklopädie, Artikel: Duns Scotus Heft 41—44 S. 74—75.

[4] Vgl. S. 18 ff.—91; 196; 208.

bestand zu tun hat, sofern sie eine Anzahl kontingenter Veranstaltungen Gottes in sich befaßt," so ist dies doch nicht ganz zutreffend. Denn es wird dabei übersehen:

a) daß jede Wissenschaft, auch gerade die Theologie, mit absolut vernunftnotwendigen Wahrheiten es zu tun hat, letztere besonders mit der sogenannten notwendigen göttlichen Theologie, also z. B. mit Sätzen wie: Deus est diligendus, oder: man darf nie das höhere Gut wollen nur als Mittel zur Erreichung eines geringeren Gutes;[1]

b) daß auch innerhalb des Tatbestandes von kontingenten Veranstaltungen Gottes, also auch im Gebiete der kontingenten Theologie, eine abgestufte vernünftige Ordnung sich findet, je nachdem die Güter, um welche es sich dabei handelt, höheren Wert besitzen und mehr oder weniger an der Wertfülle der göttlichen Essenz teilnehmen. Darum wagt es ja Skotus z. B. sogar, die Gewißheit der Inkarnation zu erschließen auch für den Fall, daß die Menschheit keines Erlösers bedurft hätte. Denn selbst der göttliche Wille liebt mit unvermeidbarer Notwendigkeit auch die kontingenten Dinge gemäß jener vernünftigen Wertabstufung.[2]

Infolge jener vernunftnotwendigen Wahrheiten und infolge der vernunftgemäßen Ordnung innerhalb der kontingenten Wahrheiten besitzt darum auch die Theologie den Charakter wahrer Vernünftigkeit, ja zum Teil wahrer Vernunftnotwendigkeit.

3. Wenn Seeberg desgleichen sagt: „Hieraus (nämlich aus dieser rein positiven, nicht vernunftnotwendigen Beschaffenheit) ergibt sich weiter die praktische Art der theologischen Sätze", so kann man dies wieder nicht zugeben. Denn nach Skotus sind gerade die absolut vernunftnotwendigen Sätze: Deus est diligendus: oder: Man darf kein höheres Gut um eines geringeren willen wollen: zugleich im vollsten Sinne praktische Wahrheiten, weil sie gerade wegen ihrer absoluten Vernunftnotwendigkeit als kategorische Imperative sogar gegenüber dem göttlichen Willen auftreten. Und gerade die von Gott positiv festgelegten kontingenten Wahrheiten sind nur für

[1] Vgl. S. 125 ff.

[2] Vgl. S. 137 ff.

den geschöpflichen Willen, nicht aber für den göttlichen Willen praktisch, weil sie kontingent und nicht absolut vernunftnotwendig sind. Der praktische Charakter flösse also keineswegs aus der Kontingenz, sondern vielmehr gerade aus der absoluten Vernunftnotwendigkeit.[1]

4. Seeberg sagt weiter: „Sonach ist Gott als freier Wille vorzustellen. Hieraus ergibt sich schon, daß kein Grund für sein Wollen oder Nichtwollen erfindlich ist, denn alles Wollen ist schlechthin grundlos; et ideo huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est. (I. d. 8 q. 5, 24.) Gott will also dies oder jenes, weil er es will. Das Gute ist also gut, weil Gott es so will, nicht will es Gott, weil es gut ist. (III. d. 19 § 7.)[2] Auch diese Stelle kann man wegen ihrer Mißverständlichkeit nicht gänzlich billigen:

a) Das Wollen Gottes ist niemals grundlos, wenn man es von Gott aus betrachtet. Denn allem und jedem Wollen Gottes dient die unendlich vollkommene Essenz als Motiv. Auch die geringsten außergöttlichen Ideen und Dinge werden um der Essenz willen gewollt, sind auf sie als Schlußziel hingeordnet. So ist alles göttliche Wollen in gotteswürdiger Weise motiviert.[3]

b) Gottes Wollen ist aber grundlos, wenn man auf die endlichen Objekte und Motive schaut. Sie können nie dem unendlichen Willenswirken als hinreichende Begründung dienen in ihrer endlichen Isoliertheit und Güte. Darum ist niemals dies bestimmte Objekt der Grund, warum gerade dies und nicht ein anderes gewollt, akzeptiert, realisiert wurde. Mit diesen Motiven allein würde nie das unendliche Wollen hinreichend gerechtfertigt erscheinen.[4]

c) Erst recht aber kann niemals etwas Endliches die causa, die Ursache sein, welche den unendlichen Willen in Aktion bringt. Nicht einmal die göttliche Essenz ist trotz ihres Einflusses als unendliches Motiv (ratio) die wirksame Ursache

[1] Vgl. S. 103 ff.

[2] Realenzyklopädie l. c.; ebenso Theologie d. Duns Sc. S. 162 und selbst noch in Dogmengeschichte III (1913) S. 578.

[3] Vgl. S. 133.

[4] Vgl. S. 142 ff.

des Wollens, so daß der Wille ohne Freiheit wirksam werden müßte etwa so, wie auf die Einwirkung derselben Essenz hin der Intellekt naturhaft tätig wird. Der göttliche Wille ist vielmehr die einzige wahre Ursache seiner Akte, weil er die höchste Ursache ist. Die Essenz ruft als Motiv seine Freiheit, seine Selbstbewegung auf und in seiner Selbstherrlichkeit wirkt er nur in Kondezenz zu ihr, dem allerhöchsten Vernunftgrund.[1]

d) Für Gott ist also alles Kreatürliche nur deswegen gut, weil es gewollt wird ohne Bedürfnis, in Hinordnung auf die göttliche Essenz, ohne daß es beitragen kann zu Gottes Vollkommenheit. Nichts wird gewollt seines endlichen Wertes wegen. Aber weil Gott alles Kreatürliche liebt um seiner Essenz willen, wertet er auch alles gemäß dem Ähnlichkeitsgrade mit der Essenz.[2]

e) Dagegen das eine Wahrhaft-Gute, das Durch-sich-selbst-Gute, das Unendlich-Gute, nämlich die göttliche Essenz liebt der göttliche Wille in seiner sittlichen Freiheit gerade deswegen, weil sie gut, unendlich gut ist, und um ihretwillen liebt er alles Denkbare in Einklang mit ihr. So ist sie tatsächlich sein wahres, aber einziges Motiv für all sein Wollen. Mitnichten ist sie deshalb erst gut, weil sie gewollt wird.[3]

Gegen P. Parthenius Minges:

1. Gottes innerster Wesenskern ist nach Skotus die reinste Existenzfülle, die absolute Urexistenz.[4]

2. Die Ideenersinnung wird direkt gewollt und geheiligt durch diesen vorangehenden vollkommenen Willen der Trinität.[5]

3. Die Ideen sind sekundär-notwendig und bedürfen daher einer Produktion, weil sie endlich sind ihrem Inhalt und Wert nach im Vergleich zur primär-notwendigen, unendlichen, urexistenziellen Essenz.[6]

---

[1] Vgl. S. 84.

[2] Vgl. S. 192.

[3] Vgl. S. 76 ff. Vgl. auch Seeberg, Theologie d. Duns Sc. S. 163 bis 164 und noch Dogmengeschichte III (1913) S. 578, wo die bonitas oder essentia Dei immer noch zu wenig zur Geltung kommt.

[4] Vgl. S. 1 ff.

[5] Vgl. S. 35 ff.

[6] Vgl. S. 39 ff.

4. Auch das ideal existierende Kreaturenreich ist deswegen entscheidend als gut zu bezeichnen, weil es von Gott gewollt ist und durch dieses Wollen der endliche, für Gott ganz bedeutungslose Wertgehalt der Ideen ergänzt, nämlich auf das unendliche Gut hingeordnet und ihm so seine wahre Bedeutung und sein wahrer Wert gegeben wird.[1]

5. Wichtig ist es, hervorzuheben, daß die göttliche Essenz das Unendlich-Gute, das Durch-sich-Gute ist, das gut ist unabhängig von jeder Willensakzeptation, und daß dies Gut auch das einzige Motiv für alles Wollen sowie der einzige Erkenntnisgrund für alles Denken Gottes ist.[2]

6. Wichtig ist es, zu betonen, welche zentrale Bedeutung die Vollkommenheitsidee im Gedankenkreise des subtilen Doktors besitzt und daß sie als sittlich-heilige gefaßt wird.[3]

7. Wichtig ist es, darzulegen, daß die skotistische Akzeptationslehre vor allem gründet auf dem unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem Rein-Göttlichen oder Formal-Unendlichen und dem Endlichen oder Kreatürlichen, daß darum letzteres in seiner idealen, voluntären und realen Seinsweise für Gottes Bestand gleich bedeutungslos und ihm gegenüber einflußlos ist, daß Gott also bedürfnislos ihm gegenüber die Initiative ergreifen muß, indem er es ideal, voluntär und real produziert aus reiner Edelgüte und es durch seinen gnädig akzeptierenden Willen auf das wahre Endziel hinordnet, um ihm so wahren Wert, wahre Güte und Daseinsrecht zu geben.[4]

8. Skotus ist Indeterminist. Denn nach ihm wird auch nicht durch den unendlichen Motivenreichtum der unendlichen Essenz der göttliche Wille so determiniert, daß er naturhaft-unfrei sie lieben müßte. Die Essenz wendet sich einfach an die Selbstbestimmung des göttlichen Willens, sie erweckt sozusagen seine Freiheit. Aber Skotus lehrt einen durchaus edlen, sittlichen Indeterminismus, da nach ihm der Wille Gottes

[1] Vgl. S. 184.

[2] Vgl. S. 80; 117; 133.

[3] Vgl. S. 79 ff.

[4] Vgl. S. 98 ff. Die gegen P. Minges betonten Punkte erweisen sich klar nicht als Gegensätze, sondern eigentlich als festere Stützen und tiefere Begründungen der Grundauffassung des von mir hochgeschätzten Autors.

wegen seiner inneren Wesensvollkommenheit sich frei nur zum vernunftgemäßen, rechten Wirken entschließt und zwar mit einer solchen inneren Sicherheit, daß er gar keines Imperatives vorher bedürfte und schon ein Zeigen des Objektes genügen würde.[1] (Vielleicht hat P. Minges dies nicht genug betont, da Stockums[2] auf die Meinung kam, er wolle den Indeterminismus aus dem Gottesbegriff des Skotus wegargumentieren. Minges leugnet aber ausdrücklich nur einen exzessiven, also irrational-unsittlichen Indeterminismus. Vgl. den Titel der Mingesschen Abhandlung).

Welches sind nun die Quellen der Sittlichkeit oder Heiligkeit Gottes?

Vor allem ist es der Wille: Er bietet drei Momente: Erstens seine unendliche Energie; zweitens seine allervollkommenste Freiheit; drittens seine edelste Wesensvollkommenheit, die darin besteht, daß er seine höchste Freiheit und seine unendliche Energie gerade nur dem Rechten und Vernunftgemäßen widmet.

Ferner ist es der Intellekt: Denn ohne ihn gäbe es überhaupt kein Wollen; ohne ihn kann der Wille nicht wirken, wäre seiner sittlich-freien und unendlichen Kraft, sowie seiner Objekte nicht bewußt. Ohne Bewußtsein keine Sittlichkeit.

Drittens ist es in letzter Linie die göttliche Essenz: Sie ist nicht bloß der Mutterboden für Intellekt und Wille, sie ist nicht bloß das Motiv, welches den Intellekt naturhaft moviert, also das Erkenntnislicht gleichsam entzündet und dadurch auch für den Willen zum alleinigen Motiv wird und ihm die vollkommenste Orientierung und Motivierung bietet, aber ohne ihn der sittlichsten, höchsten Freiheit zu berauben, sie ist schließlich auch jenes geheimnisvolle Unendlich-Gute, das ganz allein wegen seines eigenen Wertes unendlich geliebt werden soll und muß. Sie ist das allerhöchste und letzte Gut, auf das alles andere hingeordnet werden muß, damit es gut wird, sie ist jenes Gut, das durch seinen unendlichen Wert den auf es gerichteten Willen unendlich recht macht. Sie ist damit auch die eigentliche lex aeterna.

[1] Vgl. S. 84.

[2] Vgl. S. XVII.

Die göttliche Sittlichkeit ist also die vollbewußte, vernunftnotwendige, dabei aber edelfreie Liebe des unendlichen Willens zu diesem unendlichen Gut, das um seiner selbst willen allein unendlicher Liebe würdig ist.

Erkenntnis und Liebe der göttlichen Essenz, des allervernünftigsten und allersittlichsten Objektes, also höchstmögliche Vernunftnotwendigkeit im Erkennen und heiligste Freiheit im Wollen und Wirken wäre darum auch für den Menschengeist das Höchste. Beides, klarste und möglichst einsichtige Vernunftnotwendigkeit und allerheiligste Sittlichkeit oder edelste Willensfreiheit sind daher auch die Kriterien des Göttlichen. Skotus sagt darum, wenn Satan oder der Antichrist durch Wunder ihn täuschen wollte, dann würde er ihm sagen: Wenn du Gott bist, dann bewirke, daß ich die göttliche Wesenheit unverhüllt schaue, daß ich eine getreue Erinnerung daran bewahre und die Gewißheit habe, daß das Geschaute wirklich die göttliche Essenz war. Dann will ich dir glauben.[1]

[1] Ox. Prol. q. 2 n. 12. . . . Si tu es Deus, fac me videre essentiam divinam nude et, post visionem, memoriam certam habere visionis et certitudinem, quod illa fuit visio essentiae divinae, et tunc credam tibi.